علم الإجتماع
وتأسيس النظرية الإجتماعية

د. شحاته صيام
أستاذ علم الإجتماع
جامعة القاهرة ـــ فرع الفيوم

٢٠٠٤

مصر العربية للنشر والتوزيع
١٩ ش إسلام حمامات القبة ـــ القاهرة

- العنوان : علم الإجتماع وتأسيس النظرية الإجتماعية
- المؤلف : د. شحاته صيام
- الناشر : مصر العربية للنشر والتوزيع

١٩ ش إسلام ت حمامات القبة

ت + ف: ٢٥٦٢٢٦٨

ت: ٤٥٠٥٨٦٣

- رقم الإيداع : ٢٠٠٤/٤٣٠٠
- الترقيم الدولي : IS.B.N. 977-5471-45-1
- البريد الإلكتروني : masrelarabia@hotmail.com

المحتـــويات

الباب الثالث

فصل ختامي

تصـــــديـــــر

اهتم علم الاجتماع منذ بواكير نشأته بالواقع الذى يحياه الإنسان بأعتباره الفاعل الرئيسى فى إقامة المجتمعات الإنسانية. إن ذلك يعنى بالأساس أن هذا العلم لم يهتم فحسب بجانب بعينه، وإنما اهتم بالجوانب المختلفة التى عايشها وشاهدها وفعلها الإنسان. بمعنى آخر، إن علم الاجتماع إهتم بدراسة الإنسان فى تفاعلاته التى تعد سبباً رئيسياً فى وجود وقيام التجمعات والنظم الاجتماعية، أو قل فى نشأة التكوينات الاقتصادية الاجتماعية.

وإذا كان علم الاجتماع يركز على عمليات التفاعل الاجتماعى، تلك التى تشكل بناء وتنظيم المجتمعات الإنسانية، وما يتخلف عنها من ظواهر اجتماعية، فإن علم الاجتماع هو العلم الذى يهتم بدراسة المجتمع كل المجتمع. أو بمعنى آخر، إنه العلم الذى يهتم بدراسة الظواهر الاقتصادية والسياسية والدينية والقانونية والأسرة والتنظيمات والتجمعات الإنسانية.

وبيد أن ما سبق يمثل محاور اهتمام علم الاجتماع، فإنه بذا يكون قد بات علماً يهدف إلى دراسة الحقائق الاجتماعية بصورة تجعل منها دراسات علمية وموضوعية ووصفيه وتحليليه. وفى إطار ذلك، فإن هذا العلم قد تخلق له مجموعة من الأهداف النظرية والعملية، تلك التى تمحورت فى الكشف عن الظواهر الاجتماعية وأنماطها ووظائفها وكيفية نشوئها وتطورها، ناهيك عن الوصول إلى القانون العام الذى يحكمها آنيا ومستقبلياً.

وإذا كان ما سبق يمثل المقصود بعلم الاجتماع وموضوعاته وأهدافه، فإنه أحرى بنا أن نشير إلي ان نشأة العلم جاء كرد فعل للازمات الهيكلية والثورات الاجتماعية والفكرية والسياسية التى أعترت المجتمع الأوروبى الذى كان قائماً آنذاك، وفى هذا الصدد نذكر أن ثمة حدثين مهمين يعدان الفاعلين الرئيسيين فى ذلك، الأول هو الثورة الفرنسية، والآخر هو الثورة الصناعية.

لقد ساهمت كل من الثورة الفرنسية والثورة الصناعية فى إيجاد صيغة مجتمعية جديدة بديلة للمجتمع الإقطاعى الذى كان سائداً، وبذا يكون الزمن قد تغير، فبدلاً من عصور الاظلام والجهالة، انتقل المجتمع إلى النور والتنوير. أو بقول آخر، لقد عملت كل من الثورتين الفرنسية والصناعية على تغيير جلد المجتمع الأوروبى، فبدلاً من الظلام الذى عاش إبانه، فانه وضعه على مسار عهد جديد يقوم على العلم والصناعة بدلاً من الدين وسيادة الماورائية وسلطة اللاهوت وغياب العقل وتعطيله وتأبيد السلطة الرجعية للنبلاء. إنه باندثار النظام الإقطاعى وبزوغ الرأسمالية الصناعية الناشئة، تكون أوروبا قد تدثرت بثوب جديد.

إن التمرد على العصور الوسطى يعد بكل المقاييس ثورة على مجتمع الإقطاع الذى كان يعج فى الجهالة والتخلف. لقد كانت حركة تمرد واعية بذاتها، تمرد ضد أسلوب الحياة التى تعطلت فيها كل شىء وأولها العقل، فالانقلاب على الأوضاع التقليدية التى كانت سائدة فى أوروبا وقتذاك صار مصدراً للتطور فى تاريخ العلم، فإذا كانت الثورة الفرنسية والثورة الصناعية هما الحدثان اللذان أثرا بشكل بالغ فى طبيعة وتركيب المجتمع الأوروبى، فهما أيضاً اللذان أثرا بشكل دامغ فى تشكيل العقل الأوروبى وإعماله ومن ثم فى إنتاج المقولات النظرية.

ويجدر أن نشير إلى أن المقولات النظرية التى طرحها رواد علم الاجتماع كانت تهتم كل الاهتمام بالمنحنى العام لتاريخه ومعناه، إذ حاولوا شرح التطور الماضى، وأحياناً التنبؤ بمستقبله وفق نموذج محدد، ذلك النموذج الذى يسير وفق خط مستقيم، إذ كان بعض الرواد يرون أن تطور المجتمع ما هو إلا عملية نمو وإرتقاء معقدة، وهى شأنها شأن التطور العضوى.

وإذا كان البعض قد رأى أن المجتمع يتشابه مع الكائن الحى فى تطوره، فهناك من يرى أن تطور المجتمع هو عملية نمو وتقدم، وأن المجتمعات الإنسانية مرت بثلاث مراحل أساسية هى : اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية، تلك المراحل التى أسست الأشكال التاريخية

للمجتمعات الإنسانية والفكر البشرى.

وعلى خلاف الرؤى السابقة، فإنه فى مطلع القرن الحالى، فقد قدمت رؤى مخالفه من حيث الجوهر، مفادها أن الوجود البشرى ما هو إلا سلسلة لا نهائية من الصعود والهبوط، التى ما أن تعلو حتى تضمحل ليحل مكانها كيف جديد آخر.

ويجدر أن نشير إلى أن هذه الرؤية تتطابق مع آراء أخرى، ترى أن المجتمعات الإنسانية تتحرك بما يشبه الدولاب الذى يدور، بينما يبقى هو نفسه دون تغير، لأن التغير الذى يحدث إنما هو بالاساس فى طبيعة الصفوة أو السراه دون الجماهير. وحرى بنا أن نذكر أن هذه الرؤية قد شهدت رواجاً كبيراً فى الآونه الأخيرة، والتى من خلالها يرون أن المجتمعات الإنسانية تتحرك تارة نحو الامام، وأخرى نحو الخلف وفق حركة البندول.

إن المتأمل فى الرؤى النظرية السابقة يستطيع أن يقف على قضية جديرة بالاهتمام، تلك التى تتمثل فى تفسير المجتمعات بطريقة خطية أو دائرية، وأمام هذه المحاولات، فقد عرف الواقع العيانى رؤية أخرى تتباين مع هذه الرؤى، ولعل أبرزها ما قدمته الرؤية الماركسية التى قدمت أساساً نظرياً لتقدم المجتمعات، ولكن بصورة جدلية، حيث ترى أن المجتمعات الجديدة تؤسس على أنقاض المجتمعات السابقة لها، ولكنها فى الوقت عينه تأتى خالية من الطبقات والتناقض أو الصراع.

وإذا كان هناك تباين فى الرؤى حول تطور المجتمعات بين الاتجاهات النظرية المتعارضة، فهناك أيضاً تباين فى طبيعة وتكوين وبنية المجتمعات. ففى الوقت الذى يرى الفريق الأول من أصحاب الاتجاهات النظرية، أن المجتمع ما هو إلا نسق يتكون من مجموعة من الانساق الفرعية، وأن التوازن هو السمة الأساسية التى تميز هذه الأنساق، فإن الفريق الآخر يرى أن المجتمع ما هو إلا تكوين اقتصادى أجتماعى يكون فيه الاقتصاد هو الاساس وبقية المكونات الأخرى تمثل البناء العلوى أو الفوقى، وأن الصراع هو المحرك الأساسى لهذه البنى.

وبغض النظر عن التباين الصارخ فى الرؤى والمقولات النظرية، فإن ما نشدد عليه هو أن الرواد الأوائل حددوا المعالم الرئيسية للنظرية السوسيولوچية، وذلك من خلال ما سمحت به الوقائع التاريخية والعيانيه والتحزبات الايديولوچية.

إن ما طرحه الرواد الاوائل جعل ساحة علم الاجتماع تشهد صراعاً حروراً، حيث حاول كل منهما أن يقوض وجهة نظر الآخر، بينما فى الوقت عينه تجاهد نفس الرؤية من أجل تأبيد النظام الاجتماعى الذى تتحزب له وتزود عنه بكل الآليات من أجل ضمان صيرورته. ولكن بغض النظر عن التناقض الحادث فى الرؤى النظريةلكل فريق، فإن ما يهمنا التشديد عليه، أن هذه النظريات أفلحت برغم تناقضها فى غرس البذور الأولى للعلم، فضلاً عن تعبيدها للطريق الذى أفضى فى نهاية الأمر إلى كون علم الاجتماع علماً بالمعنى الحقيقى للكلمة. وبغض النظر عن التعارض النظرى الذى أشرنا إليه تواً، فإن ما يهمنا أن نشدد عليه فى هذا الصدد هو أن الحقل المعرفى الذى نشأت وتطورت داخله النظريات المتعارضة يعبر عن خطاب عقلانى اتخذ من المجتمع موضوعاً له، وارتبط بحقبه تاريخية محددة، ويعد بمثابة الثورة الأولى للنظرية السوسيولوچية التى وضعت المجتمع تحت مجهر التحليل العلمى وأفرزت مجموعة من التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى تمت فى ذلك الحين، والتى بدورها منحت الشرعية لنظام أجتماعى جديد، ولنظام نظرى جديد أيضاً.

إنه إزاء ما سبق، فإنه يمكن القول إن النظرية الاجتماعية جاءت فى إطار مجموعة من المراجعات الشاملة، التى كانت إنعكاساً لعدة تغيرات واقعية تتمثل فى إنتاج واقع جديد، وتقويض آخر قديم. إنه فى أتون ذلك فقد جاءت الإرهاصات الأولى لنشأة النظرية الاجتماعية، تلك التى فتشت طويلاً، حتى أهتدت لكينونه نظرية، خاصة بعد أن فكت ارتباطها بالأنساق الفلسفية التى كانت تطرح نفسها بقوة آنذاك.

إن فك الارتباط مع الاتجاهات الفلسفية التى غلفت كل أركان الوجود الأوروبى غداة

غروب شمس الإقطاع عنه، ولد تطوراً فكرياً واسعاً، وأفرغ مجموعة من الرؤى والتصورات المتصارعة أو غير المتجانسة. أو بقول آخر، إنه إزاء التطور الذى شهدته النظرية الاجتماعية، فإن علم الاجتماع قد عرف مجموعة من النظريات المتناقضة التى تفتقر إلى بناء نظرى واحد ووحيد، فى الوقت الذى لم تكن فيه إلا مجموعة مختلفة من التوجهات النظرية، وهذا ما سيحاول الكتاب الذى نقدم ترجمته إلى العربية أن يقدمه.

ولكن فى هذا السياق، يثور تساؤل مهم، لماذا نقدم علي ترجمة هذا الكتاب، وخاصة أنه يتعامل مع الرواد الأوائل الذى كان لهم الباع الأكبر فى بلورة معالم النظرية السوسيولوجية. وللإجابة عن هذا التساؤل نقدم الاعتبارات التالية:

أولاً : إن هذا الكتاب يوضح الأمواج الفكرية المتناقضة التى تفتقت عن الذهن الأوروبى الحديث، خاصة بعد انحسار الفكر الدينى الغيبى الذى جثم على أنفاس الواقع الاقتصادى والسياسى والفكرى، وبعد كل البعد عن الرؤى الموضوعية للواقع المعاش.

ثـــانياً : تركيز هذا الكتاب علي قضيتين رئيسيتين هما:

أ - الكشف عن السياق الاجتماعى والفكرى لرواد علم الاجتماع، محاولاً الوقوف على طبيعة العلاقة بين التفاعلات الاجتماعية وبين القضايا النظرية التى تولدت فى إطارها.

ب - الوقوف على القضايا المنهجية المتعلقة بكل نسق نظرى، والتى فى إطارها صاغ علم الاجتماع نظرياته المتصارعة من خلال الواقع العيانى لتطور المجتمعات الرأسمالية.

ثالثـــاً : مخالفة المؤلف لكل الرؤى التى قدمها السابقين حول رواد علم الاجتماع خاصة ما يتصل بالرؤية الراديكالية، فضلاً عن بعده عن المراجعات فى أعمال الكتاب

المؤسسين الذين لهم الفضل كل الفضل فى وضع وصياغة مبادئ علم الاجتماع.

رابعـــاً : تناول الرواد الأوائل لعلم الاجتماع بنوع خاص من الموضوعية، تلك التى تطلبت التصوير الدقيق والشامل للأفكار السوسيولوجية بشكل عام، وللعلاقة بين النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع بشكل خاص.

خامساً : محاولة المؤلف معالجة السياقات الاجتماعية المرتبطة بظهور وتأسيس هذه النظريات، أو بقول آخر، تركيزه على الظروف التاريخية والسياقات الاجتماعية التى ساهمت فى إقرار المفهومات السوسيولوجية، وما قادت به إلى جدل نظرى.

وقبل أن ننهى تصديرنا، أود أن أشير إلى أن هذا الكتاب الذى نقدمه للقارئ العربى بعنوان «علم الاجتماع وتأسيس النظرية الاجتماعية»، لم يكن فى طبعته الأصلية وفق ذلك، إذا جاء بعنوان «الرأسمالية وتطور النظرية الاجتماعية. لقد آثرنا أن ندخل تعديلاً يتماشى مع المحتوى وطبيعة مرحلة تدشين وتأسيس النظرية الاجتماعية، تلك المرحلة التى شهدت حواراً عنيفاً يتصل بطبيعة وتركيب المجتمع الرأسمالى.

شحاته صيام

القاهرة فى ١٩٩٦/٨/٢٠

شكر وتقدير

أود في فاتحة هذا الكتاب أن أعبر عن دين لا يوصف لمجموعة من الأشخاص الذين تجشموا عناء قراءة هذا العمل، أو علقوا عليه شفهياً وقت أن كلفت بكتابته، وهم تحديداً چون بازيل برنشتين، وچون كارول، وبيرسي كوهين، ونوربرت الياس، وجيفرى إنفام، وتيرى جونسون. وچافين ماكينزى، وإليا تيو شتاد، وأرفينج زايتلن.

ولا يفوتني أن أقدم شكرى الخاص إلى كل من تطلع بعناية على المخطوطه ككل، وأخص بالشكر: مارتين البرو، وتوم بوتو مور، وديفيد لوك وود، وستيفن لوكس، وچون ركس-وقبل أن أسجل ديني، ينبغي أن أرد الفضل لأصحابه. إن إعترافي بالجميل الحقيقي ينبغي أن يكون للآتي اسماؤهم: بربارا ليونارد، لايورات ماكنزى، وبارچيت برينتس، وزوجتي چان جيدنز، كل هؤلاء لهم جميعاً كل الشكر والتقدير

يأتى تأليف هذا الكتاب عن إعتقاد خاص انتابنى، مؤداه أن ثمة حاجة إلى نظرية اجتماعية من وجهة نظر راديكالية. أو بقول آخر، أنه من المهم أن نقيم مراجعة أو نعيد النظر فى أعمال الكتاب المؤسسين الذين وضعوا أساسيات أو مبادئ علم الاجتماع المعاصر، وإذا كان هناك الحاح أمام هذا المطلب، فإنه يتوجب علينا ألا نغفل ثلاثة أسماء هامة فى هذا الإطار هم: ماركس ودوركايم وفيبر.

أن معالجة أفكار هؤلاء يتطلب بالضرورة نوعاً خاصاً من الموضوعية، لذا أجدنى أمام شكل خاص من الموضوعية، تلك التى تتطلب أولاً : التصوير الدقيق والإدراك الشامل وتحليل الأفكار السوسيولوچية لكل منهم. ثانياً : اختيار بعض الأفكار الرئيسية المتباينه بين وجهات النظر الماركسية من جانب، وبين الجوانب الفكرية الآخرى لكل من دوركايم وفيبر من جانب آخر. ولا يعنى ذلك أننى أزعم أننى سوف أقدم أى نوع من التقييم الكلى «الشامل» للعلاقة بين الماركسية وعلم الاجتماع البرجوازى، بل الأصح أننى سوف أحاول من خلال هذا الكتاب، أن أقوم بانجاز مهمة تمهيدية لفض الاشتباك حول القضايا الجدلية التى قامت بينهم. إنه وفقاً لذلك، فمن الحتمى أن يغطى الكتاب الراهن معظم الأفكار الرئيسية التي طرحها المفكرين الثلاثة، متجاوزاً فى ذلك بعض الأعمال التأسيسية.

ويجدر أن نشير فى هذا الصدد إلى أننى سوف أبتعد عن الدخول فى جدل لا طائل منه لأعمال المفكرين، ولكنى سوف أحاول أن أسبح لتبيان المعنى الاجتماعى الذى يجسده علم الاجتماع، ناهيك عن توضيح معظم الخصائص اللافتة للنظر فى الفكر الاجتماعى التى تربو علي ما يزيد عن قرن من ١٨٢٠ إلى ١٩٢٠، تلك التى تتباين عن بعضها سواء فى شكلها النظرى أو حتى فى سياقاتها المجتمعية. إن أعمال ماركس تتعاصر مع أعمال توكفيل وكونت وسبنسر، خاصه فى علاقاتهما بالمشكلات التى يتضمنها علم الاجتماع الحديث، لذا أجد أنه كان من المنطقى أن يضم هذا الكتاب مناقشة مستفيضة لأعمال هؤلاء المفكرين ولكن أجدنى

على العكس من ذلك فقد أدرت ظهرى لذلك، بسبب مجموعة من الأسباب، أولها : الحيز وعدم تخمه الكتاب بكلام معاد ومكرر فى الكتب المدرسية، والثانى هو التأثير الطاغى لماركس على معظم الكتاب، زد على ذلك مجموعة التعديلات التى أضافهما الكتاب اللاحقين لماركس. أننى وحسب فى هذا الكتاب أهتم بشكل واضح بأعمال ماركس وبعض معاصريه، خاصة دوركايم وماكس فيبر. اننى فقط سوف أناقش ما خلفه ماركس من وحى مسيطر على البنائية الوظيفية واختلافاتها معه فى مناقشة القضايا الخاصه بعلم الأجتماع مثل دراسة الطبقات الاجتماعية والدين وغيرها من القضايا الأخرى.

ومن المهم أن نشر أيضاً فى هذا المكان، إلى أننا فى هذا الكتاب نثير قضية العلاقة بين تعاصر الفكر الاجتماعى للمفكرين الثلاثة، فضلاً عن وجود مجموعة من الاحترازات التى ينبغى عدم إغفالها فى مناقشة هذه الأعمال، وهذه الاحترازات هى: أننى سوف أحاول أن أطرح تعبيراتهم دون تغير، برغم ما تثيره هذه الأعمال من صعوبات تتمثل فى الصعوبات الرئيسية فى نقل الثقافة الخاصة بالألمانية والمصطلحات الفرنسية إلى اللغة الانجليزية، التى قد لا أجد لها تعبيرات مماثلة أو تتماهى معها فى لغتها الأصلية، أننى سوف أحاول أن أواجه مثل هذه الإشكاليات، ولكى أذللها سوف أميط اللثام حول المعنى الخاص لمحتوى النص الأصلى، فضلاً عن أننى سأستشهد أو سأقتبس بعض النصوص التى سوف تغنى عن وجود الترجمة الانجليزية.

إن الكتاب الراهن يسعى إلى الكشف عن العلاقة المتعاصرة بين هؤلاء المفكرين. لذا سوف أطرح جانباً مسائل نقاط الضعف أو الغموض فى أعمال ماركس ودوركايم وفيبر، ولكن فى إطار هذا المسعى سوف أحاول جاهداً أن أكشف عن الارتباطات الداخلية التى تميز كتابات كل مفكر عن الآخر. ولما كانت كتابات كل منهم لا تحرج عن كونها هجوم على أفكار وآراء ومبادئ أى منهم، فإنه من الضرورى أن نعيد تقليب مؤلفات وأفكار كل منهم، إذ أنه من الصعوبة بمكان أن نشيح بعيداً مثل هذه الأعمال، كما أننى سوف لا أغفل الأصول

الاجتماعية والسياقات المجتمعية التى سوف تسهل كثيراً من مهمتى فى التحليل. إن إختلاف أصولهم الاجتماعية وطريقة التفكير، والشخصيات بين هؤلاء، ينعكس بالضرورة على الأفكار النظرية التى صاغها كل منهم، لذلك أجد نفسى أمام قضية الموضوعية أن أغفل عن قصد هذا البعد، الأمر الذى يجعلنى أركز جل اهتمامى على العلاقات المعقدة بين الكتاب الثلاثة.

إنه إزاء ذلك، قد يجول بخاطر البعض تساؤل هام مؤداه، لماذا لم يجمع هذا الكتاب فى أضمومة الفصول، أحداها الذى يقام فيه مقارنة بين أعمال دوركايم وفيبر بصورة مباشرة؟ وللإجابة عن ذلك، فإننى عوضاً عن ذلك حاولت إستخدام كتابات ماركس كنقاط هامة يمكن الرجوع إليها كمصادر، وحاولت - فى الوقت عينه - تقدير نقطة واحدة للالتقاء عندها، والوقوف على التناقض بين كتابات ماركس من جانب، ودوركايم وفيبر من جانب آخر. إنه يصعب من خلال الواقع أن نقيم تفرقة بين الأعمال الأولى لماركس، أو ما يطلق عليه بماركس الشاب. إنه من الواجب أن نقيم علاقة حديثة بين المحتوى الفكرى لكتابات ماركس فى ضوء الأعمال التى ربما تكون مهمة فى تقييم الفكر الماركسى، تلك التى نشرت معظمها فى الأيام الأولى من القرن نفسه. إنه وفقاً لذلك، فإننى سوف ابتعد أيضاً عن التقسيم بين أعمال ماركس الشاب، وماركس الناضج، تلك التي سوف تظلم معظم الكتابات الماركسية المدرسية التى فاض نهرها منذ نهاية الحرب. إنه من المدقق أن نلاحظ أن الكتابات الأصلية لماركس نجدها بين دفتى رأس المال (١٨٥٧ - ١٨٥٨)، الذى كشف بدون شك عن مجموعة من وجهات النظر الهامة التى خدمت ما يسمى بعملية الممارسة. أننا سوف نركز بشكل خاص - هنا - على أحد الأعمال الخاصة بماركس، ألا وهو رأس المال، ذلك العمل الذى يعد بحق من أكثر الأعمال المتكاملة والمتوازنه فى الوقت آنه.

وإذا كان كارل ماركس يعد من المفكرين القلائل الذين أسئ فهمهم، فإنه فى ذلك مثل دوركايم، الذين حاولوا النظر إلى كل أعماله بطريقة نقدية، وأن يخضعوا أفكاره حول الميتافيزيقا والعقل الجمعى للتمحيص. لقد حاول المؤيدون والمعاصرون تقليل وتبديد سوء الفهم

المتصل بأفكاره، لذا نجدهم حاولوا إستئصال كل التشديدات المتصله بوظيفة دوركايم. أنه وفق ذلك، فإنني أقدم دوركايم كمفكر تاريخي. لقد حاول كايم التشديد على المعنى الحاسم للبعد التاريخي فى علم الاجتماع، ناهيك عن اهتمامه المبكر بمشكلات النظام والتغير والتطور الاجتماعيين وطبيعة النظام الاجتماعى القائم.

وبالنظر إلى كتابات ماكس فيبر، نجد أن أغلبها فى الكتاب الراهن يغلفها التعقيد، وهذا يتبدى منذ الوهله الأولى، ليس على صعيد أفكاره النظرية فحسب، ولكن أيضاً على مستواه العام. إن هذه الحقيقة تقودنا إلي التفكير بقوة فى الالتجاء إلى بعض التفسيرات التى تعيننا على فهم ما هو ثابت ومستقر بسهولة فى فكر فيبر. إن ذلك سوف يبعدنا عن التناقض الظاهر فى مختلف اسهامات فيبر التى تعبر عن المعرفة الرئيسية التى نجدها بشكل فج فى قسط كبير من أعماله النقدية المتصلة بالكانطية الجديدة. وفى إطار الاهتمام بالفكر الفيبرى فثمه قضايا فارقه لا يمكن معالجتها إلا فى ضوء العلاقة بين «فيبر» والنظرية الاجتماعية، تلك التى أفردنا لها فصلاً خاصاً نعالج فيه العلاقة بين فيبر وماركس ودوركايم.

وقبل أن أنهى هذه المقدمة، أود أن أشير إلي أن هناك نقطة هامة سوف أقوم بمعالجتها، وهى التى تتعلق بالسياقات الاجتماعية المرتبطة بظهور وتأسيس هذه النظريات والصياغات الاجتماعية، أو بقول آخر، أننى سوف أركز على الظروف التاريخية والسياقات المجتمعية التى ساهمت فى افراز المفهومات السوسيولوجية التى أعطت لها صدقاً نسبياً وواقعية. وإذا كانت كتابات ماركس قد منحت ذاتها شهادة على ذلك، فإننا سوف نقوم بمناقشة نظرية ماركس وصياغته للمراحل الأولى لنمو الرأسمالية، وما قادته من جدل نظرى يتباين مع روايات مفكرى البنائية الوظيفية.

وينبغى أن نلفت النظر في النهاية إلي أن ثمة تباينا بين ما هو نظرى وما هو امبريقى، فمن الخطأ أن ينصب جل اهتمامنا فى علم الاجتماع على قضايا النظام، أو حتى أختيار

القضايا التى يسهل تطبيقها. إن ذلك من وجهة نظرى يعد دربا عقيما لتطور العلم، حيث أنه يركز وحسب على الشكل الخارجى، تاركاً المجال الحيوى لعلم الاجتماع ذاته، ذلك المجال الذى يتصل بكل نواحى المجتمع المختلفة.

مارس ١٩٧١ انتونى جيدنز

مقـــدمة

فى إحدى المحاضرات التى ألقاها اللورد «أكتون» Acton فى جامعة كبردج فى عام ١٨٩٥، عبر عن إعتقاده بوجود خط فاصل بين العصر الحديث الذى عاشته أوروبا عن العصر السابق له، أقصد العصور الوسطى أو ما يطلق عليها بالعصور المظلمة. أي أنه يقصد أن العصر الحديث لم يخلف مباشرة العصور الوسطى، لأن هناك فترات تاريخية إنتقاليه، تحولت إبانها المجتمعات الأوروبية من مرحلة الظلام إلى مرحلة النور. أو بقول آخر، أن العصر الحديث لم يأت مباشرة بعد العصور الوسطى من خلال تعاقب عادى، أو وفق نموذج الانتقال الظاهرى الشرعى :

"...... لم يسع النظام القديم إبتداع أشياء جديدة لتأسيس نظام جديد، وذلك من خلال ابتكار أو صياغة قانون جديد يسعى إلى استمرارية حيوية النظام القديم، بل تأييده. ففى هذه الآونه طرح «كولومبس» Columbus مجموعة من أحوال الإنتاج والثروة والسلطة معاً. كما أن «ميكيافيللى» Machiavelli أعطى الحكومات حرية في التعامل مع قيود القانون، وقد حول «إراسموس» Erasmus تيار العلم القديم من حالة الوثنية إلي التيارات المسيحية. والواقع أن هذه المساهمات لم تقف عند هذا الحد، بل نجد أن «مارتن لوثر» Luther كسر قيود السلطة الدينية وتقاليدها العاتيه، ناهيك عن تأسيس «كوبر نيكوس» Copernicus القوة التى لا تقهر، والتى ظلت علاقة أبديه للتقدم الذى ظهر بعد ذلك .... إن كل ذلك ساهم فى إيقاظ الحياة الجديدة التى تضمنها العالم على جميع الأصعدة، وفتح باب المعرفة والبحث العلمى التى كانت أبوابه موصدة من قبل(١)."

إن الانقلاب على الأوضاع التقليدية التى كانت سائده فى أوروبا وقتذاك، تعد مصدراً للتطور فى تاريخ العلم، فالمجتمع التقليدى كان يتطلع دوماً إلى العودة إلى الوراء، حيث كان

يشعر بحنين إلي الماضي، إذا كان الماضي هو بمثابه حاضره، ولأن هذا هو ما كان سائداً حينذاك، فإنه لم يكن ثمة إهتمام بالتاريخ، لأن استمراريه الامس واليوم قلل من درجة الوضوح في تمييز ما كان قائم بالأمس وما هو قائم اليوم. إن وجود علم التاريخ يفترض وجود تغيير، بحيث يكون الماضي قد أصبح إلي حد ما عبء يسعى الناس إلي التخلص منه. والواقع أن هناك تباينا بين العصور القديمة والعصور الحديث، فالأخيرة- أقصد العصور الحديثة- لم يعد الناس فيها يقبلون ظروف الحياة التي ولدوا فيها على أنها ظروف لكل العصور، وإنما يحاولون فرض إراداتهم علي الأمر الواقع حتى يغيروا من شكل المستقبل بشرط أن يتفق مع رغباتهم.

وعلى ذلك يمكن القول أن علم التاريخ كان علماً مهملاً، بل قل مجهلاً في عصور ما قبل النهضة. فإذا كانت أوربا في عصر النهضة قد أولت التاريخ اهتماماً ملحوظاً، فإن أوربا الصناعية هي التي مهدت الظروف لظهور ونشأة علم الاجتماع. وعطفاً على ذلك يمكن القول إنه إذا كانت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ تعد أحد العوامل التي ساهمت في ذلك، فإن ما حدث في بريطانيا يعد العامل الآخر. لقد كانت الثورة الصناعية في انجلترا العامل المادي الذي فجر بنية المجتمع التقليدي في أوروبا، كما كانت الثورة الفرنسية هي العالم الفكري في ذلك. إن بريطانيا حسب المقاييس العادية تعد أول دولة تحصل علي حكومة ديمقراطية، ولكن بدون ثورة سياسية. لقد كانت عملية التغير الاقتصادي والاجتماعي التي نقلت المجتمع في بريطانيا من القرن السابع عشر إلي ما بعده، تعد بالأساس من العمليات التقدمية، أما بالنظر إلي الثورة في فرنسا، فنجد أنها غيرت من جلد المجتمع، حيث ازاحت الحكم الارستقراطي القديم، وجاءت برؤية مجتمعية جديدة تستند علي مبادئ العدل والحرية، ناهيك عن إعلان حقوق الإنسان عام ١٧٨٩، الذي اقترح أن الجهل بهذه الحقوق أو عدم احترامها، يعد السبب الوحيد لتعاسة وشقاء الجماهير. لقد ساهمت الثورة الفرنسية في نهاية الأمر في الغاء الطائفية العنصرية التي كانت موجودة في القرنين السادس عشر والسابع عشر داخل نطاق

المجتمع الإنساني.

إن التغيرات السياسية التى أحدثتها ثورة ١٧٨٩ عبرت وأعطت الإشارة لحدوث تغيرات عميقة الجذور من أجل إعادة تنظيم المجتمع. وحرى بنا أن نشير فى هذا الصدد أنه على الرغم من عظم التحولات التى أحدثتها الثورة الفرنسية، إلا أنه كان لبريطانيا دور القيادة، حيث الانتقال من الحالة الزراعية والإنتاج اليدوى، إلى اقتصاد صناعى يعتمد على المصنع والآله، وذلك فى نهاية القرن الثامن عشر. إن مجموعة التغيرات التى تحققت بفعل الثورة الصناعية والثورة الفرنسية، ساهمت فى إيجاد مجموعة من التحولات فى جسم المجتمع الأوروبى برمته. إن ترابط الأحداث التى شهدها المجتمع الأوروبى نتيجة الفعل السياسى المتمثل فى الثورة الصناعية، والفعل الاقتصادى «المادى» المتمثل فى الثورة الصناعية، تعد الأرضية الفكرية والمادية لصياغة وبزوغ علم الاجتماع كعلم يهتم بالنظر إلي المجتمع علي جميع الأصعدة المختلفة.

وينبغى ألا يغيب عن أذهاننا في هذا الإطار اختلاف خبرات الدول الغربية من أواخر القرن الثامن عشر وما تلاه، لأنه في حدود إطار هذه الاختلافات، ومنذ ذلك التاريخ، بدأت عملية صياغة وتشكيل الفكر الاجتماعى فى القرن التاسع عشر. إن علماء الاجتماع اليوم يتحدثون بصراحة ووضوح عن ظهور المجتمع الصناعى فى أوربا القرن التاسع عشر، متجاهلين التعقيدات التى وجدت فى هذه العملية بالنسبة للدول الثلاثة الأساسية فى أوروبا الغربية أقصد بريطانيا وفرنسا والمانيا. لقد كانت العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر تعد سنوات رخاء إقتصادى. أن طفرات التقدم الاقتصادى التى حققتها بريطانيا فى السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، فاقت كثيراً ما حققته الدول الأخرى، إذ إبان هذه السنوات ظهرت الابتكارات التكنولوجية فى تصنيع القطن، وبهذا قامت بعنصر المبادرة لانتشار الميكنة وظهور إنتاج المصانع الكبيرة[٢]. ولكن هذا الوضع لم يدم طويلاً إذ إنه مع بداية القرن التاسع عشر، قد تأثر الاقتصاد البريطانى بصورة محدودة، ويستثنى من ذلك صناعة القط

التى سبقت الثورة الصناعية البريطانية. وعلى الرغم من ذلك، إلا أن بريطانيا لم تستطع أن تكون بحق دولة صناعية، إلا فى أواسط القرن التاسع عشر. وإذا كان ذلك هو صورة الواقع البريطانى، فإن الموقف فى فرنسا والمانيا كان جد مختلفاً(٣). فإذا كانت بريطانيا- قد تفوقت علي الصعيد الاقتصادى، فإن المانيا وفرنسا قد سبقاها فيما يتعلق بمقاييس الإنجاز الثقافى وخاصة فى مجال الآداب والفنون والفلسفة.

لقد تفوقا على بريطانيا. والحق أنهما منذ منتصف القرن الثامن عشر قد تخلفا عن بريطانيا فى مستوى التطور الاقتصادى، ولم يستطعا اللحاق بمستواها الاقتصادى إلا بعد قرن كامل أو أكثر(٤)، وإذا أخذنا بريطانيا كمقياس، نجد أن الدول الأوروبية في القرن التاسع عشر لم تحظ باستقرار سياسى داخلى مثل بريطانيا حيث إشتد عود البرجوازية الليبرالية، وحصلت على مواقع قوية فى الحكومة.

إن حركة الانتعاش التى أصابت فرنسا قد جعلها تتخلى عن آمالها التقدمية المغالى فيها، والتى سيطرت علي اليعقوبيين قرابه خمس وعشرون عاماً. إن الأنقسام الاجتماعى والسياسى التى تعرضت له الثورة زادت حدته بواسطة أحداث ١٧٨٩، فلم تستطع أى حكومة بعد عام ١٨٧٠ أن تظل فى الحكم أكثر من عقدين. وبالنظر إلى المانيا نجدها وفقاً لما ذكره «ماركس» فى بداية حياته الفكرية، أنما دخلت في زمام الدول الحديثة دون المشاركة في الثورة، بل أن هذا البعد حينذاك- أقصد عند بداية القرن التاسع عشر- لم تكن ظروفه تسمح بأن يطلق عليه «أمة» بالمفهوم الحديث، وإنما كانت تتكون من مجموعة من الممالك المفككة(٥). والواقع أن ذلك الوضع لم يطرأ عليه أيه تعديلات سوى فى عهد «بسمارك» إذ تمكنت روسيا من توحيد المانيا. إن مشكلة تخلف المانيا كانت تعد نواه المذهب المادى. إن «ماركس» باعتباره تلميذاً لهيجل فهو يتفق معه فى الرأى الذى يذهب إلي أن النقد المنطقى للدساتير الموجودة كان كافياً لإحداث التغيرات الأساسية اللازمة التى سمحت لالمانيا بأن تلحق ببريطانيا وفرنسا(٦). لقـد أدرك ماركس سريعاً عيب النظام الألمانى الذى اهتم بالنظرية وأهمل التطبيق. وفى ذلك كتب ماركس

فى السياسة قائلاً :

«... لقد فكر الألمان فيما فعلته الدول الأخرى...». إن نظام «هيجل» كان يمثل الفلسفة المثالية، لهذا فقد حول التاريخ الإنسانى كله إلى تاريخ العقل أو الروح.فإذا كانت ألمانيا تريد أن تتقدم، فلابد أن تتسلح الفلسفة النقدية بالمعرفة للقوى المادية التى تؤدى دورها دائماً فى عملية التغير، ولا تبقى محصورة فقط داخل نطاق مستوى الأفكار. لقد أكد كثير من الكتاب على الثلاث مؤثرات التى انحصرت فيها كتابات ماركس. لقد أظهر ماركس الأثر القوى لتداعى الأفكار الذى تطور لارتباطه بالاختلافات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بين الدول الأوروبية الثلاث المتقدمه. لقد كان الاقتصاد السياسى وثيق الصلة بالفلسفة النفعية، وظل الشكل المميز الوحيد للنظرية الاجتماعية فى بريطانيا خلال معظم القرن التاسع عشر(٧). لقد قبل ماركس مجموعة من الاقتراحات الأساسية التى طورها «آدم سميث» و «ريكاردو»، ولكن فى الوقت نفسه مزجها بمبادئ وقواعد معينة لشخصية المجتمع البرجوازى الموجودة فى الاشتراكية الفرنسية، والتى كانت صورة لمجتمع المستقبل الذى تصوره ماركس فى كتابه مخطوطات إقتصادية وفلسفية، والذى كتبه فى باريس فى عام ١٨٤٤.

ويجدر أن نشير إلى أن البعد التاريخى الذى أعمله ماركس، قد وفق بين الاقتصاد السياسى والاشتراكية، وكان أساسه معتقدات وأفكار «هيجل». بهذه الطريقة أوجدت أعمال ماركس من جديد بصورة مترابطة معالم الوعى الفكرى للخبرة البريطانية والفرنسية والألمانية، وفى الوقت عينه قدم أساسا للتفسير النظرى لهذه الاختلافات فى قالب اجتماعى وسياسى واقتصاد.

ومن المهم أن نوضح هنا، أنه بعد أن وارى التراب جسد ماركس فى عام ١٨٨٣، كان «دوركايم» و «فيبر» شابين في مستهل التعليم، ولكن ما يهمنا فى هذا الإطار، أن البناء الاجتماعى للدول الأوروبية الثلاثة قد طرأ عليه تغير واضح، خاصة إذا ما قارناه بالوقت الذى

كون فيه ماركس أفكاره الأساسية، ففى كل من فرنسا والمانيا (على خلاف بريطانيا) اتسمت الحركة العمالية بطبيعة ثورية. فضلاً عن الإضطلاع بأدوار بارزه على الصعيد السياسى، كان لها أثراً بالغاً يتعادل مع حركة القومية التى أزدهرت فى ذلك الوقت، وخاصة فى المانيا. وعلى الرغم من تعالى صيحات القومية آنذاك، إلا أنه لم يحدث بالمانيا إيه ثورات بورجوازية ناجحة، حيث ظل البرجوازيون تابعون للسلطة الديكتاتورية القوية، ويعملون فى ظل دولة بيروقراطية وحكم عسكرى وسلطة هرمية. وإذا كان المناخ السائد وقتذاك يُدمغ بالطابع البرجوازى، ويحمل صفه العداء للاشتراكيه، إلا أن الحزب الاشتراكى الديمقراطى كان حزباً شيوعياً واضح المعالم خاصة بعد عام ١٨٧٥. ولكن مع نهاية هذا القرن دشن هذا الحزب أوضاعه الثورية بشكل متزايد، وذلك بحكم وضعه الحقيقى فى مجتمع تحول إلى مجتمع صناعى من أعلى. إن ما أشرنا إليه يمثل صورة الأوضاع أو السياقات الاجتماعية قبل موت ماركس بفترة ليست كبيرة، حيث بدأ «انجلز» نشر مجموعة من كتاباته مدافعاً عن الماركسية كعقيدة منظمة، تلك التى كان أهمها «ضد دوهرنج» الذى شدد فيه على الخصائص العلمية لاشتراكية ماركس المضادة لليوتوبيا والإرادية لأشكال النظرية الماركسية. لقد مهد انجلز فى عمله «ضد دوهرنج» الطريق للتفسير الإيجابى للماركسية التى حكمت الأوساط الماركسية، خاصة بعد الحرب العالمية الأولى، تلك التى أضحت الفلسفة الرسمية فى الاتحاد السوفيتى[٨].

وأحرى بى أن أذكر في هذا الصدد أن العقد التالى لموت ماركس، أى فى الفترة التي كان كل من دوركايم وفيبر يدعمان آرائهما، تعد الفترة الحاسمة التى باتت فيها الماركسية قوة هامة على الصعيد السياسى والفكرى. ان الفلسفة المادية تحت تأثير «انجلز» باتت معروفة على النطاق العالمى على أنها الماركسية، تلك التى قدمت الإطار النظرى للاشتراكية الديمقراطية التى تجاوزت عن قصد إقامة التمييز بين ما يسمى بالنظرية والممارسة. إن الاشتراكية الديمقراطية أصبحت فى جوهرها حزب إصلاح، وإن ظل يحمل على يافطته فقط– صفه الثورية.

إن حملة لهذه اليافطة، أو هذا الاسم جعل متحدثهم الأول يفشل فى أن يتقبل مغزى التغيرات التى مكنتهم من اللحاق بالتقدم الصناعى الذي كانت تتميز به بريطانيا، فضلاً عن عدم فهم الآثار التى تخلفها الأفكار في عملية التطور الاجتماعى، الذى سيطر على مجموعة التفاعلات بين المعسكر الماركسى والمعسكر المضاد لهم عند بداية القرن العشرين، تلك التى ينبغى فهمها وسبر أغوارها فى ضوء هذه الانتكاسة. لقد تقبل كل من دوركايم وفيبر الفلسفة المادية التى أسسها انجلز وكاوتسكى ولابريولا وآخرون كمادة للتقييم النقدى، لا كإدعاءات للماركسية. لقد أسس الليبراليون والماركسيون على السواء جدلهم حول الانقسام الكلاسيكى بين المثالية والمادية. إن الجدل حول صحة كتابات ماركس قد دار حول قضية رئيسية مفادها، هل الأفكار تلعب أدواراً بارزة فى تطوير المجتمع. إن أحد إهتمامات هذا الكتاب هو الإشارة إلى عدم ارتباط هذه المناقشة بكتابات ماركس مقارنة بكتابات دوركايم وفيبر، كشكل من أشكال النظرية الاجتماعية. لقد حاول ماركس مثله مثل دوركايم وفيبر أن يوفق بين الفلسفة المثالية والفلسفة المادية، حيث أن اللبس والتداخل بينهما، وإنتقاد ماركس للفلسفة المثالية قد حجب عناصر الاختلاف الحقيقى بين ماركس وعلم الاجتماع الأكاديمى أو البرجوازى، وهذه نقطة لم تتضح إلا حديثاً، خاصة حينما بدأ الغرب يولى الماركسية اهتماماً كبيراً خاصة منذ الحرب العالمية الأخيرة. إن ظهور كتابات «راجازانوف» عن ماركس وانجلز، والتى لم تنشر، لعبت دوراً أساسياً فى إنتعاش هذه الحركة لأن نشر هذه الكتابات فى عام ١٨٤٤ والتى جاءت تحت عنوان «مخطوطات فلسفية وإقتصادية»، ساهمت في حل إشكاليات كثيرة كانت قد ظهرت فى هذه الآونه، إن الاهتمام بالطبيعة الداخلية وانسجامها مع كتابات ماركس، ساهمت فى الكشف عن الارتبــاطات الفكرية بين وضع نظريات مـــاركس وغــيــره من المفكرين الاجتماعيين.

إن الصعوبات التى أفرزها هذا الموقف، فرضت إلى حد كبير على مادة هذا الكتاب، خاصة عند تقييم بعض مصادر الجدل المعاصر بين الماركسية وعلم الاجتماع الأكاديمى أن

نعيد بناء الأفكار الأساسية للمفكرين البارزين التى تعيد أعمالهم عمداً أساسية فى بناء النظرية الاجتماعية الحديثة، لذا تجد أن ثلثى هذا الكتاب نعالج فيه بصورة مفصلة أشكال النظرية الاجتماعية التى جاءت علي يد ماركس ودوركايم وفيبر، كما حاولت أن أسعى إلى تبيان الترابط بين الأفكار الرئيسية فى كتابات كل مؤلف، مع استبعاد - فى الوقت عينه- محاولة التحليل النقدى لهذه الأفكار. ولا يفوتنى أن أوضح هنا إلى أننى فى الفصول الختامية حاولت توضيح الطرق الأساسية التى أنفصلت بها أفكار ماركس عن كايم وفيبر، وكيف أنه لا يمكن أن تتقبلها ببساطة نظراً لقيمتها الظاهرة، بالإضافة إلي تلخيص مواقف دوركايم وفيبر فى هذا الشأن، حيث تزودنا بتقدير جديد للتوافق والتعارض بين كتاباتهما وكتابات ماركس.

وينبغى أن نشدد فى هذا الإطار- على وجود خطوط هامة وعديدة للمقارنة بين ماركس ودوركايم وفيبر كانت مهملة أو متجاهلة من قبل من تصدى لاعمالهم من قبل، لذا فقد أفردنا لها الفصول الثلاثة الأخير، حيث تهتم بشكل رئيسى بتحديد معالم أو خصائص الرأسمالية الحديثة ومقارنتهما بالأشكال السابقه عليهما، وذلك من خلال ما طرحه من أفكار كل من ماركس ودوركايم وفيبر. إن التركيز الأساسى فى علم الاجتماع فى العقود القليلة الماضيه، كان ينصب بالأساس نحو البحث عن نظرية عامة رسمية، الأمر الذى حدا به إلى إداره ظهره- أقصد علم الاجتماع - عن الأعمال التى ساهمت فى تشييد الأسس العامة للفكر الاجتماعى الحديث، تلك التى كانت لها نتائج هامة فى عدم الافصاح عن الاشكاليات التى واجهت النظرية الاجتماعية.

وأخيراً أود أن ألفت نظر القارئ إلى أننى لا أعتقد أن أى من المفكرين الثلاثة قد حاول مناقشة كيفية البحث فى صهر كل الأنظمة الفكرية فى بوتقه واحدة، لذا أجدنى قد حاولت من خلال هذا العمل، أن أظهر الوحدة المتكاملة لأعمال كل كاتب، وفى الوقت نفسه حاولت أن أوضح عدم التكامل فى هذه الأعمال، وذلك بالتركيز على المبادئ والمعتقدات ووجهات النظر التى تبنى كل منهما لها، ناهيك عن طرح النتائج التى توصلوا إليها.

البـــــاب الأول

كـارل مـاركس

الباب الأول

كارل ماركس

أولاً : كتابات ماركس المبكرة

ثمة معنى هام لانتشار كتابات ماركس طوال ثلاثة قرون. فعلى الرغم من أن ماركس ولد بعد عقدين من بداية القرن التاسع عشر، ومات قبل إنتهاء القرن ذاته، إلا أن كتاباته كان لها أثر كبير خاصة على الصعيد السياسي، وربما أيضاً في المجال الفكرى فى القرن العشرين. ولكن لا يعنى ذلك أن هذا الفكر- أقصد الفكر الماركسى - هو ابن هذا القرن. إن الصحيح هو، إن أفكاره تضرب بجذورها فى أواخر القرن الثامن عشر، حينما فعلت ثورة عام ١٧٨٩ فعلها وأحدثت تحولات اجتماعية وسياسية كبيرة فى بنية المجتمع الفرنسى. إنه لذلك يمكن القول أن أعمال ماركس تشد آثار الثورة الفرنسية إلى العصر الحديث. أو بمعنى آخر، انها تعيد انتاج آثار الثورة الفرنسية مرة أخرى، ذلك الذى يتضح من الاستمرارية بين ثورة ١٧٨٩ الفرنسية، وثورة أكتوبر الروسية التى تولدت بعد مرور مائة وثلاثين عاماً.

وينبغى أن نسجل منذ البداية أننا لا نعلم الكثير عن طفولة ماركس، اللهم إلا بعض القصاصات والخطابات التى تم العثور عليها، والتى تخص فترة المراهقة. لقد كانت أول هذه الكتابات ثلاثة مقالات كتبها ماركس فى امتحاناته بالمدرسة النهائية. ويبد أن هذه المقالات ليس لها أهمية كبيرة، أو ذات أصالة إلا أنها تعطى مؤشراً لحماسة الشديد الذى ألهم أعماله التالية فى مرحلة النضج. إن أهم هذه المقالات جميعها، كانت تدور حول «أفكار شاب عن اختيار المهنة»، إذ ناقش فيها الالتزامات الأخلاقية وقدر الحرية المتاح للفرد فى اختياره لمهنته فى الحياة. أن أهم ما ورد فى ذلك يتضح من النص التالى :

«... إن الذى يجب أن يرشدنا عن إختيار المهنه، هو رفاهية الإنسان والصالح العالم

ومثاليتنا... فلا ينبغى أن يعتقد الإنسان أن هناك تعارض بين مثالية الإنسان والصالح العام، أو أن واحدة لابد أن تدمر الأخرى، بل أن طبيعة الإنسان تمكنه من أن يصل إلى هدفه عن طريق العمل على رفاهية مجتمعه. إن التاريخ يسمى هؤلاء الناس بالرجال العظماء الذين يهبون ذواتهم لخدمة العالم...»[1].

إن هذا الطرح قاد ماركس فى نهاية الأمر كطالب جامعى لأن ينهى دراسته بفلسفة هيجل، التى وجد فيها سبيلاً لتحقيق الذات، ومن ثم الوصول إلى الكمال. وفى أحدى الخطابات التى كتبها ماركس لوالده فى عام ١٨٣٧، نجده يعبر فيه عن عدم اقتناعه بفلسفه «كانت» و «فيشته»، وتراجعه عن حبه للشعر الغنائى. وعلى الرغم من أن ماركس قد غاص فى محيط هيجل ووقع تحت تأثيره كطالب، إلا أنه من الواضح أنه لم يكن تابعاً للارثوذكسية الهيجلية بطريقة عمياء[2]. إن بداية انجذاب ماركس لهيجل ظهر فى مذكراته التى كتبها وقت أن كان طالباً حين اهتم بالقراءة فى برلين فى الفلسفة والقانون.

وإذا كان ماركس مفتوناً ببعض القضايا الهيجلية، إلا أنه فى الوقت أنه لم يكن كذلك بالنسبة لكانت، حيث كان من وجهة نظره أنه يعبر عن ازدواجية واضحة، تلك التى تتمثل فى ما هو كائن فعلاً، وما يجب أن يكون. لقد لاقت فلسفة «فيشته» نفس الاعتراض، لأنها أيضاً من وجهه نظره تفصل بين خاصية المنطق وحقيقة (التى يتسم بها علم الرياضيات والعلوم التجريبية) أن تدخل النزعة الإنسانية فى ديمومة تطورية مستمرة، لهذا فإن وجهة النظر هذه لابد أن تستبدل بأخرى تعترف بأن الشىء ذاته لابد من دراسته أثناء مرحلة تطوره، حيث لا يكون ثمة فواصل افتراضية أو عشوائية. إن منطق الشىء ذاته لابد أن يكشف عن تناقضاته ويجد وحدته فى ذاته[3].

لقد وجد ماركس نفسه غير قادر على حل هذه القضايا بمفرده وإضطر أن يتبع عملية التطور التى اتبعتها الفلسفة الألمانية المثالية متحركاً من «كانت» إلى «فيشته» ثم إلى هيجل[4]، وحرى بنا أن نشير إلى أن ما شد ماركس إلى هيجل فى بادئ الأمر لم يكن الفهم المتأثر

بفلسفة هيجل ولا حتى محتوى فلسفته على وجه التحديد، وإنما كان التقارب الذى أحدثه بين شطرى الفلسفة الكلاسيكية الالمانية التى شكلت الوثيقة الأساسية لفلسفة «كانت»(٥). إن تأثير هيجل على ماركس تعود أسبابه إلى مصدرين منفصلين، كل منهما تتضمن وجهات نظر هيجل السياسية وإختلافها مع تحفظات هيجل، إن أحد هذه المؤثرات نجدها فى تعاليم «ادوارد جانز» الذى أحدثت محاضراته فى برلين تأثيراً كبيراً على ماركس(٦). لقد أفاد «جانز» هيجل بعامل قوى لفلسفة «سان سيمون». ويجوز أن نذكر هنا أن ماركس كان قد تأثر بأفكار سان سيمون فى مرحلة مبكرة، الأمر الذى يدفعنا إلى القول أن ماركس تأثر بكتاباته بنفس القدر الذى تأثر فيه بكتابات هيجل(٧). نفهم من ذلك أن التكوين الفكرى لماركس كان منبعه هيجل وسان سيمون، أو بمعنى آخر، أن المعين الفكرى الذى نهل منه ماركس لا يخرج عن التأثيرات الالمانية والفرنسية معاً. أما العامل الثانى الذى جعل ماركس يتقبل أفكار هيجل يتمثل فى عضوية ماركس فى نادى الأطباء بجامعة برلين، ففى هذا المناخ تعرف ماركس على اتباع هيجل «ومن ابرزهم برونو باور»(٨).

إن المشاكل الآنية التى أهتم بها «باور» ومجموعة الهيجليين الشبان، تتمثل فى الالتفاف حول الأفكار المسيحية التى حافظت على كثير من الأنساق الاجتماعية القائمة، والتى أضحت فى الوقت عينه جزءً هاماً من كتابات هيجل الخاصة. لقد أظهرت مناقشات هيجل لفلسفه ديمقريطس وأبيقور، ميلاً واضحاً لآراء باور(٩).

ولكن فى الوقت نفسه الذى أوضح فيه، ماركس نظريته، نشر فيور باخ كتابه «جوهر المسيحية» وقد أوضح «انجلز» فيما بعد أثر هذاالكتاب على الحواريين من أتباع هيجل قائلاً : «... لقد انطفأ الأعجاب وانهارالنظام والقى جانباً... لقد عم الحماس، وأصبحنا كلنا من أتباع فيور باخ...»(١٠).

ويجدر أن نشير إلى أن هيجل قد أثر على ماركس بصورة مباشرة، وإذا كان انجلز قد أدرك ذلك بعد أربعين عاماً، فإن الحقيقة تثبت أن هذا التأثير يفوق ما قام أنجلز بتصويره

بكثير[11].

وإذا كان ماركس قد ادار ظهره لكل أفكار فيورباخ، فإنه أيضاً لم يعد يتبنى أفكار هيجل. وإذا كان ذلك كذلك، فإن تأثير فيورباخ على هيجل كان واضحاً ومسيطراً حتى نهاية عام ١٨٤٢. إن مناقشة ماركس النقدية لفلسفة هيجل عن الدولة التى أصدرها فى عام ١٨٤٣، تأثرت إلى حد بعيد بأفكار فيورباخ، خاصة وجهة نظره الأخيرة التى تتناقض مع كثير من الأفكار التى جاءت بها المخطوطات الاقتصادية والفلسفية.

وأحرى بنا أن نقول فى هذا الإطار، أن فيورباخ فى كتابه «جوهر المسيحية» الذى ذكرناه قبل قليل وقف موقفاً نداً من أفكار هيجل الفلسفية، إذ ذكر صراحة أن نقطة بداية دراسة الإنسانية، لابد أن تنطلق من دراسة الإنسان الحقيقى الذى يعيش فى عالم مادى حقيقى، لا – كما يذكر هيجل– أن ندرسه من خلال كماله. لقد وقف فيورباخ من ذلك موقفاً جدلياً واضحا، حيث يقول أن الكمال هو نتاج الحقيقة، والتى هى الوجود الذى يسبق الفكر، أو بمعنى أخر، أن الناس لا تفكر فى العالم قبل أن تعمل فيه، فالفكر ينبع من الوجود، أو هو أنعكاس له، وليس العكس[12]. لقد رأى هيجل أن تطور الجنس البشرى يتبدى فى ضوء فكرة انقسام الله على ذاته، أما فى فلسفة فيورباخ، فإن الله يوجد فقط طالما إن الإنسان منقسم على ذاته. أو بقول آخر، أن الله موجود إذا إغترب الإنسان عن ذاته، إن الله من وجهه نظره كائن خيالى أرجع إليه الإنسان قدراته وإمكانياته العاليه، وبهذا نراه كاملا وقويا، ومقارنه به يبدو الإنسان محدوداً وناقصاً. ولكن فى نفس الوقت تبعاً لرأى فيورباخ فمن خلال المقارنة بين الله والإنسان يمكن أن تكون مصدراً إيجابياً للإلهام وإدراك قدرات الإنسان[13]. إن مهمة الفلسفة هى مساعدة الإنسان على استرجاع ذاته المغتربة عن طريق التحول النقدى، أى أنه يعكس مبادئ هيجل، وبهذا يؤكد أولوية العالم المادى. إن الديانة لابد أن تحل محلها الإنسانية، وأن نوجه الحب الذى كان موجها فى الماضى من الله إلى الإنسان، وذلك حتى تستعيد البشرية وحدتها «الإنسان لذاته». وإذا كانت الفلسفة القديمة تذهب إلى أن مالا تفكر فيه غير موجود، فإن

الفلسفة الجديدة تذهب إلى عكس ذلك تماماً، إذ ترى أن «ما لا نحبه، أى الذى لا يمكن أن نحبه ليس له وجود»[١٤]. إن ذيوع أفكار فيورباخ على هذا النحو، أعادت ماركس إلى هيجل فى محاولة لكى يستخلص مضمون المبدأ الجديد وخاصة لكى يطبقه على مجال السياسة. إن اتجاهات فيورباخ الفلسفية التى جذبت ماركس إليه تعد هى هى التى سحبته تجاه هيجل. إن الإمكانية التى تبدت من هذا العرض، ما هى إلا نوع من مزج التحليل والنقد، وبذا تتحقق الفلسفة. من المعروف أن كتابات ماركس الأولى عن الاغتراب فى مجال السياسة والصناعة لا تزيد كثيراً عن كونها إمتداداً لمادية فيورباخ فى المجالات المختلفة، وإن كان لم يتناولها الأخير - أقصد فيورباخ - ولكن هذا الرأى مضلل لأن ماركس لم يتقبل ما يعتبره فيورباخ المغزى الأساسى لفلسفته- وهو أنها تزودنا ببديل لفلسفة هيجل. حتى عند إشتعال حماسة لفيورباخ سعى ماركس لكى يضعه جنباً إلى جنب مع هيجل، وبذا يكون ماركس قد نجح فى الإبقاء على المبدأ التاريخى الذى يعد ركيزة أساسية لفلسفة هيجل، والذى رفضها فيورباخ فى الوقت نفسه[١٥].

١ - الدولة والديمقراطية الحقيقية

إن نقد ماركس لفلسفة هيجل عن الدولة الذى كتبه فى عام ١٨٤٣ يعد أول شىء ينشر له، وباكوره فهمه - الخاص - عن المادية التاريخية[١٦]، وفى الوقت عينه تعد البداية فى معالجة وطرح موضوع الاغتراب، تلك القضية التى روج لها ماركس طويلاً فى كتابه «مخطوطات اقتصادية وفلسفية» بعد ذلك بعام. لقد استمر ماركس فى تحليل نصوص هيجل وعكس فلسفته بطريقة فيورباخ. وفى ذلك يقول ماركس «... لقد عكس هيجل الأوضاع وجردها من موضوعيتها...»[١٧]. إن وجهة نظر ماركس التحليلية، ما هى إلا إعادة لتعريف الموضوع الحقيقى (وهو الإنسان العامل الذى يعيش فى عالم مادى حقيقى) ومتابعه عملية الاختيارات فى المؤسسات السياسية. أن العالم الحقيقى لا يمكن فهمه من خلال دراسة المثاليات، وإنما العكس هو الصحيح، إذ أن المثاليات يمكن فهمها على أنها نتاج تاريخى للواقع. أما النظر إلى

رؤية هيجل، فإن المجتمع المدنى الذى يشتمل على كل العلاقات الاقتصادية والاسرية، التى تعد من مكونات البنية الاقتصادية والاجتماعية للدولة، وتعتبر- بالفطرة- مجالا للأنانية الشخصية غير المكبوحة، حيث أن كل فرد يحارب ويتنافس مع الآخر.

ان البشر متعلقون ومنظمون بالدرجة التى يتقبلون النظام القائم فى الدولة ومن ثم فهو نظام عالمى يحد من الانانية الفردية فى تصرفات الإنسان داخل المجتمع المدنى. فحسب رأى هيجل، فإن الدولة لا تكون منفصلة عن حياة الأفراد فى المجتمع المدنى، وأنما لها أولوية عن الفرد(١٨). فعلى الرغم من أن الفرد هو الخالق الحقيقى للتاريخ، إلا أن وضعه يظل هامشيا فى المشاركة السياسية داخل الدولة.

لقد أوضح ماركس، أن فيورباخ قد أظهر، إنه فى إطار الدين تشارك الناس فى عالم غير حقيقى وخيالى يتسم بالتوافق والجمال والرضا، بينما العيش فى عالم الحياة اليومية يتسم بالألم والشقاء. إن الدولة بالمثل، هى نوع من النشاط السياسى الذى يضم مجموعة من الحقوق العالمية التى تمارس يومياً كما هو الحال فى عالم الدين المثالى، إن أساس وجهه نظر هيجل تتمثل فى أن تقديم الحقوق السياسية ينبغى أن تتوسط بين أنانيه الفرد فى المجتمع المدنى، والدولة على الصعيد العالمى بشكل عام. ولكن يؤكد ماركس على عكس ذلك، حيث أن عدم وجود بناء سياسى قائم فى الواقع يوضح هذه العلاقة بشكل جلى. إن الحالات القائمة تتمثل فى المشاركة العامة فى الحياة السياسية، وهى تمثل أعلى درجة من المثالية، ولكنها تسعى فى الوقت ذاته إلى المصالح الشخصية وحسب، ولهذا فإن ما يظهر فى تفسير هيجل يكون منفصلاً وثانوياً، وفقاً للمصالح الخاصة للأفراد فى المجتمع المدنى حيث يكون نابع منهم. أنه حتى الآن لا يزال البناء السياسى هو هو المجال الدينى، كما أن الحياة الدينية للناس، وسعادة العالم تتمثل فى إختلاف الوجود الدنيوى الخاص عن واقعهم(١٩).

لقد كان فى أوج ازدهار المجتمع الاغريقى، كل مواطن حر، هو هو رجل سياسة، وذلك لأن الحياة السياسية والاجتماعية، كانت تتداخل وتندمج مع بعضها البعض، أو بالأحرى لا

تنفصل فيه الحياة الخاصة عن مجال السياسة، أى أن الحياة الخاصة والعامة لم تكن ذات فواصل واضحة للعيان، كما أن الأفراد الذين يطلق عليهم الخاصه، وهم ما يعرفون بالعبيد، فكانوا من الأفراد الذين يحظون بمكانات أجتماعية متدنيه، أو هم مواطنون فحسب. وإذا كان ذلك هو ما ساد فى اليونان القديمة، فإن أوروبا فى العصور الوسطى، كانت على النقيض من ذلك، حيث كانت مختلف الشرائح الاجتماعية فى المجتمع المدنى، قوة سياسية. إن القوة السياسية تتوقف على التعبير عن تقسيم المجتمع إلى اقتصادى واجتماعى مستقر(٢٠)، حيث أن لكل مجال خاص له شخصيته السياسية وهو فى الوقت نفسه يعتبر مجالاً سياسياً(٢١). فى مثل هذا الشكل من المجتمعات تصبح كل شريحة ذات طابع سياسى. إن فكرة الدولة ذاتها كشكل منفصل عن المجتمع المدنى هى فكرة حديثة ، لأنه فقط فى فترة ما بعد العصور الوسطى صار الاهتمام بالمجتمع المدنى، وخاصة فى المجال الاقتصادى، جزءاً من الحقوق الخاصة أو الفردية للمواطن، ومنفصله فى الوقت أنه عن المجال العام للسياسة. وإذا كان توزيع الملكية يُعتقد أنها الآن خارج بناء القوة السياسية، فإن الواقع عكس ذلك، حيث أن الملكية لازالت هى التى تحدد القوة السياسية، وإن كانت لا تأخذ شكلاً قانونياً. فى مثل هذه المجتمعات التى سادت العصورالوسطى، لعبت الملكية دوراً مبرزاً فى تحديد القوة السياسية، ومن ثم شكل حاملوها أو مستحوذوها مجمل تراكيب القوة السياسية فى العالم. أو بمعنى آخر، أضحى مالك القوة، هو هو حائز السلطة، حيث مشاركته بشكل فعلى كأحد أطراف الحكومة(٢٢).

أن تحقيق ما يسميه ماركس بالديمقراطية الحقيقية» يتضمن طبقاً لتحليله التغلب على الاغتراب الحادث بين الفرد والمجتمع السياسى، وذلك عن طريق حل التباين بين المصالح الشخصية للأفراد فى المجتمع المدنى والخصائص الاجتماعية للحياة السياسية، إن ذلك من السهولة بمكان أن يحدث- من وجهه نظر ماركس- ولكن من خلال تعديل العلاقة بين الدولة والمجتمع، حتى تصبح المشاركة السياسية الشاملة حقيقة واقعة. وفى إطار ذلك قدم هيجل

الدولة كبديل للأفراد، وذلك فى صدد ما يسمى بالدولة التى تستند على أسس ذاتيه أو غير موضوعية. إن الديمقراطية التى تقدمها الدولة إلى الأفراد، كبديل للدولة ذاتها، تأتى دوماً من خلال موضوعية الأفراد أنفسهم، أما فى الأشكال الديمقراطية، فإن تقديم ذلك ينطلق من أشياء مادية بالأساس(٢٣). إن تحقيق المعاناة الشاملة لكل أعضاء المجتمع المدنى يأتى من الوجود السياسى، الذى يتحقق عن طريق الاتصال بين الفئات السياسية كلها، كما إن حق الانتخاب فى مثل هذه الأشكال سواء إن كان سلبياً أو إيجابياً، فإنه يدفع المجتمع المدنى إلى أن يرتفع بذاته عن الواقع، ومن ثم يتجرد عن الذاتيه لكى يصبح حقيقة شاملة ووجود ضرورى وفعلى فى الوقت عينه.

٢ - الممارسة الثورية

حدث جدل طويل حول إرتباط أفكار ماركس النقدية بالكتابات التى ظهرت فى عام ١٨٤٤. ومن الواضح أن النقد الذى أطلقه ماركس فى تحليله للدولة والسياسة، قد حاول التركيز على مجموعة من النقاط الهامة التى أهمل توضيحها، علاوة على أن المعنى العام لتحليل ماركس كان يسير فى اتجاه اليعقوبيين الراديكاليين، إذ قال أن المطلوب لكى نتجاوز بضعيه الوضع الراهن، إنما يتمثل فى إدراك المثل والقيم المجردة التى نادت بها ثورة ١٧٨٩(٢٤)، لكن بدون شك، لقد احتوى النقد على ملاحظات لم يتخل عنها ماركس، تلك التى تمثل لُبّ نظريته عن الدولة، وإمكانية زبولها، ومن ثم فنائها. ويجدر أن نشير هنا إلى إن المفاهيم التى تطالعنا بها ماركس فى نظريته، تضم معظم الكتابات الناضجة له. وفى الوقت نفسه، أنها مثلها مثل ما نطق به مجموعة الهيجليين الشبان، الذين يرون ضرورة التركيز على قضية الوعى والطرق المكنه للارتقاء به، وهى التى نادى بها أيضاً فيورباخ.

ومن المهم فى هذا الصدد، أن نشير إلى أن ماركس قبل مغادرته لألمانيا متجها إلى باريس فى سبتمبر ١٨٤٣، كتب إلى «روج» يعبر عن إيمانه بأن كل المسلمات- سواء كانت دينية أو سياسية- لابد أن يتم طرحها على بساط المناقشة والنقد ... شعارنا يتمثل فى ضرورة

إصلاح الوعى والنهوض به، وذلك ليس فقط عن طريق العقائد والمسلمات، ولكن عن طريق التحليل للأشياء الغامضة سواء فى الدين أو السياسة... عندئذ سيتضح أن العالم كان يحلم منذ أمد بعيد بشىء واحد، وهو أن يكون واعياً لكى يحقق هذا الحلم ويحوله إلى حقيقة... أنه لكى نغفر خطايا الإنسان فعليه أن يعلن عن هذه الخطايا...»(٢٥).

وأحرى بنا أن نذكر هنا إلى أن إتصال ماركس المباشر مع الاشتراكية الفرنسية فى باريس، قد أثر بشكل بالغ فى مجموعة الطروحات التى أوردها، ولعل أبلغ مثال على ذلك هو ما جاء فى مقدمة نقد فلسفة هيجل عن القانون، والتى كتبها فى نهاية عام ١٨٤٣(٢٦) إن المدقق فى معظم نقاط المقال يستدل للوهلة الأولى على أنها كانت تعمقياً لأفكار نشرت من قبل، ولكنها اكتست ثوباً جديداً، حيث تخلى فيها ماركس عن تركيزه على فكرة «اجلاء أو تبديد الغموض» التى نادى بها «باور» والتى تشكل تحليله النقدى لفلسفه هيجل. إن نقد الدين هو «أساس كل النقد». وإذا كانت هذه المهمة من الأمور الهامة لدى ماركس، فإنها فى هذا الشأن تصبح ضرورية وعاجلة، حيث تقودنا إلى التحرك المباشر صوب السياسة. وبيد أن الدين هو بتعبير أو بأخر يمثل السعادة الوهمية، فإن الغاؤه يعد فى نهاية المطاف السعادة الحقيقية، التى هى فى الواقع تمثل إجلاء الغموض من الواقع الحياتى لهم. إن نقد الدين هو أصل النقد لوادى الدموع الذى تدعو له العقيدة(٢٧)، لكن النقد فى حد ذاته، على حد تعبير ماركس لم يعد كافياً. فعلى سبيل المثال، أن الأمر واضح كل الوضوح فى حالة المانيا التى تأخرت كثيراً عن ركب التطور الحادث فى أوروبا آنذاك. فإذا كانت على الصعيد الاقتصادى والاجتماعى والسياسى لم تحقق تطوراً ملحوظاً ومماثلاً لأوربا حينذاك، فإنها على الصعيد الثقافى والفلسفى قد إنفصلت عن الأصعدة والسياقات السابقة. أو بقول أخر، إنه إذا كانت المانيا لم تحقق تقدما ملحوظاً بسبب حاضرها السياسى فى ذلك الوقت، فإنها قد أصابت ع مستوى الأفكار(٢٨).

إن مساهمة المانيا على نطاق الأفكار واضحة البيان، حيث كان الفلاسفة الالمان مواكبي

للتطور، لذا فإن السعى لتغيير الوضع الحالى عن طريق النقد الفلسفى تعتبر عملية غير مجدية، لأن ذلك سوف يسهل من عملية تأييد الأوضاع دون تغير. إن كشف التناقضات على المستوى الفكرى لا تؤتى ثمارها، حيث يتوجب ضرورة الانتقال إلى الممارسة Praxis العملية، تلك التى تعد أحد الوسائل الناجحة، أو بتعبير أدق، أنها الوسيلة الوحيدة العملية لأنهاء التناقضات المجتمعية القائمة، ليس على صعيد المانيا فحسب، بل على كل الاقطار التى تشهد حالتها[٢٩]. إن حدوث تحولات مجتمعية، لا يمكن أن يتأتى عن طريق التقدم البطىء، وإنما الحق كل الحق، إن ذلك يتم عن طريق الثورات الجذرية[٣٠]. إنه بهذه الطريقة يمكن لألمانيا ليس الوصول فحسب إلى مستوى الدول الحديثة، بل الوصول إلى القدر الإنسانى الذى ينبغى أن تكون عليه البشرية فى المستقبل[٣١]. إن القضاء على التخلف فى التركيبة الاجتماعية لالمانيا وفق هذه الوصفه، سوف يساعد هذا المجتمع إلى القفز إلى مصاف الدول الأوروبية الأخرى. ويمكننا أن نضيف فى هذا الشأن، أن ذلك لن يتحقق إلا إذا ارتبط النقد السياسى بالخبرة الاجتماعية للجماعات الاجتماعية التى تحتل مكانه اجتماعية محددة فى إطار العملية الثورية. انه إزاء ذلك، نجد أن ماركس- لأول مرة- يلفت نظر الانتباه إلى البروليتاريا، تلك التى تحتل مستوى اجتماعياً متدنيا فى الاقتصاد الألمانى الذى يمر هو الآخر فى تلك الفترة بمستوى متدنى. لقد أشار ماركس إلى الوضعية المتدنية التى حظيت بها البروليتاريا الصناعية، تلك التى لم تخف عن أى ناظر أو مدقق لها، والواقع أن ماركس لم يقف عند هذا الحد، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث حاول أن يربط بينها وبين التركيب الاجتماعى السياسى القائم فى ذلك الوقت، وذلك باعتبار أن الأخير مسئول عن ذلك، ناهيك عن وضعه لمجموعة من الاعتبارات التى يمكن فعلها حتى يمكن لألمانيا أن تحقق طفرات متقدمة من النمو وتلحق بركب التطور الذى كانت قد حققته الدول الأوروبية الأخرى.

أنه منذ ذلك الوقت وقد وجد ماركس فى البروليتاريا الفاعل الثورى يمكن أن يحقق التحولات المجتمعية فى مثل هذه المجتمعات. وهو فى ذلك مثل هيجل، يرى أنها تمثل

الشخصية العالمية الذى عن طريقها يمكن أن تُذعن لها كل القوى المجتمعية الأخرى، ومن ثم تأتى بالنظام المحجوز. وحرى بنا أن نذكر هنا أن هيجل قد أثار ذلك فى معرض حديثه «المثالى» عن الدولة العقلانيه. الذى يختلف عن رأى ماركس الذى يرى أن الطبقة البرليتارية ذات وزن راديكالى متسلسل، أو هى بقول آخر، تعد مجالاً للنشاط الاجتماعى الثورى، وذلك بسبب معاناتها العالمية، وعدم مطالبتها بالحقوق الخاصة إن أوضاع البروليتاريا المتدنية لا تعود إلى هذه الطبقة ذاتها بقدر ما تعود إلى الأوضاع المجتمعية السائدة، أو هى بتعبير آخر، أنها لا تسأل عن أوضاعها. إن البروليتاريا تحمل معها كل آفات وشرور المجتمع، فهى تعيش فى فقر، وهو ليس فقر طبيعى ناتج عن نقص الموارد الطبيعية، وإنما هو نتاج زائف نتيجة للتنظيم المعاصر للعملية الإنتاجية السائدة فى المجتمع الصناعى، وحيث أن أوضاع هذه الطبقة هو نتاج سفه المجتمع الصناعى، فإن إستقلالها هو بمثابة إستقلال للمجتمع برمته.

«... إن كل خسارة الإنسانية يمكن أن تعوض عن طريق تحرير الإنسانية، وذلك عندما تعلن البروليتاريا تدمير النظام القائم، ناهيك عن إعلانها عن وجودها المؤثر والفعال على صعيد السلطة... فإذا كانت الفلسفة تجد استخدام المادية فى البروليتاريا، فإنه ينبغى على البروليتاريا هى الأخرى أن تجد أسلحتها الفكرية فى الفلسفة...»[٣٢].

ويجدر أن نشير إلى أنه أثناء الفترات الأولى من عام ١٨٤٤، بدأ ماركس دراسة مستفيضه للإقتصاد السياسى، ذلك الذى سجل نتائجها الأولية فى مجموعة من الأجزاء نشرت لأول مرة فى عام ١٩٣٢ تحت عنوان «مخطوطات اقتصادية وسياسية»، التى أوضحت إن اتجاه حركة الفكر الماركسى تشير إلى أنحرافه كثيراً عما أمن به الهيجليين الشبان، باستثناء «إنجلز» الذى كان تأثيره مهما فى توجيه طاقات ماركس نحو الاقتصاد. نفهم من ذلك، أن هذه المخطوطات تعد من أهم أعمال ماركس، وذلك يعود إلى مجموعة من الأسباب نجملها فى - أولاً : أنها من حيث المادة تعد أول المسودات الأولى لكتاب رأس المال الذى يعد بحق من أنضج ما كتب ماركس. ثانياً : أن المقدمة التى أعدها ماركس للمخطوطات تحدد

إطار عمل مشروع وطموح، ذلك الذى لم يستطع ماركس أن يكمله. إن ما طرحه ماركس فى هذه المخطوطات التى رسم خطوطها فى مرحلة مبكرة من حياته، توضح بلا أدنى شك أن «رأس المال» الذى كتب عنه بشكل مستفيض، يشكل عنصراً واحداً فقط لنقد ماركس للرأسمالية. لقد كان ينوى ماركس فى الأصل أن ينشر مجموعة من المقالات الخاصة بنقد القانون والأخلاق والسياسة. وعلى الرغم من أنه كان يريد أن ينشر هذه الأعمال بطريقة متفرقة، أو باعتبار كل منها وحدة قائمة بذاتها، إلا أنه فى الوقت نفسه كان ينوى ربطها ببعضها فى عمل خاص يجمع بينها[٣٣]. إن سعى ماركس إلى تغطيه هذه المجالات كان يأتى من إيمانه الكامل بالعلاقة المباشرة بين هذه الميادين وبين الاقتصاد. إنه وفقاً لذلك، فإن هذا العمل يعد أول نقد للنظام الرأسمالى، ذلك الذى أطلق عليه ماركس بعد ذلك «بالاقتصاد السياسى». أما ثالث هذه الأسباب، فتتمثل فى أن أهمية هذه المخطوطات تأتى من أن ماركس تناول منها بوضوح مجموعة من الإشكاليات التى حظيت باهتمامه فى كتاباته اللاحقه خاصة فى نقده لرأسماليه. ولا يفوتنا أن نذكر أن هناك بعض القضايا التى حذفها ماركس من أعماله الأخيرة، لأنه رأى أنه غطاها بشكل مكثف فى الأعمال السابقة، وأن هدفه الأساسى يتحور فى تقديم نقد نظرى للرأسمالية الحديثة، وإن كان تحليله للدين لم يختف فى تقديمه لهذه الانتقادات. ومن المهم أن نوضح هنا أن المخطوطات أخذت مساحات كبيرة من اهتمام ماركس، تلك التى شملت على معالجة قضايا كثيرة، وصب فيها جام نقده للنظام الرأسمالى.

لقد عجت المخطوطات بقضايا نقدية كثيرة، الأمر الذى جعله فى كتاباته التالية يدير ظهره لها، ومثل هذه القضايا، مفهوم الاغتراب، الذى حظى باهتمام كبير فى المحفوظات. وإذا كان ذلك كذلك، فإن فكرة الاغتراب ظلت محوراً رئيسياً لكل أعمال ماركس الناضجة. لقد فك ماركس فى كتاباته اللاحقه الاشتباك الدائر حول الاغتراب فبيد أن ماركس قد استخدم مفهوم الاغتراب فى المخطوطات، إلا أن هذا المفهوم إحتوى على تجريد فلسفى عال، إراد منه أن يحرر نفسه ويناقشه مناقشه واضحه. ومن الأهمية بمكان أن توضح هنا أن طرح ماركس

لمفهوم الانجذاب فى المخطوطات، قد افاده فيما بعد، إذا بات مصدراً فكرياً ومعينا لكل الأفكار الناضجة التى تقدم بها بعد ذلك.

٣ - الاغتراب ونظرية الاقتصاد السياسى

إن الافتراضات الأساسية التى تشكل نقد الاقتصاد السياسى، والتى طورها ماركس فى مخطوطاته تتمثل فى وجود نقدين أساسيين يجب أن نضع أيدينا عليهما من خلال كتابات الاقتصاديين السياسيين، الأول هو الذى يشير إلى افتراضهم الذى يتمثل فى أن خصائص ظروف الإنتاج الرأسمالى يمكن أرجاعها إلى كل صور الاقتصاد، وإذا كان الاقتصاديون قد بدأوا من نقطة أساسية هى أن التبادل الاقتصادى ووجود الملكيه الخاصة، والبحث عن الذات والاندفاع وراء الكسب المادى تعد من أهم الخصائص الطبيعية فى الذات الإنسانية، فإن ماركس كان على عكس ذلك، حيث أشار إلى أن التبادل الاقتصادى هو نتاج لحصيلة عملية تاريخية، ناهيك عن أن النظام الرأسمالى هو نظام قديم ومحدد للانتاج. أنه وحسب أحد الأنظمة الإنتاجية التى قد خبرتها البشرية من قبل، لذا فإنه لا يعد الصيغة النهائية أو نهاية المطاف بالنسبة للانظمة الأخرى التى سبقتها على مر التاريخ. أما النقد الثانى فيتمثل فيما قدمه رجال الاقتصاد، والذى مفاده أن العلاقات الاقتصادية المحضة يمكن معالجتها بطريقة مجردة. لقد تحدث الاقتصاديون عن السلع الرأسمالية والاسعار، وما إلى ذلك، تلك التى لها حياة أو وجود مستقل عن تدخل البشر. ولكن واقع الأمر ليس كذلك. فمثلاً العمله شىء مادى محسوس، وهى بهذا المفهوم لها وجود مستقل عن الناس[٣٤] انها مجرد «نقود» حيث أنها تشكل عنصراً داخل مجموعة محددة من العلاقات الاجتماعية، إن رجال الاقتصاديين يحاولون إرجاع كل شىء إلى الناحية الاقتصادية، ويستبعدون كل ما لا يمكن معاملته بهذه الشروط، لهذا فإن الاقتصاد السياسى لا يعترف بالعامل العاطل، أو العامل الذى يشغل وظيفة خارج علاقة العمل هذه. فاللصوص والنصابون والقتله والمتسولون والعاطلون والبؤساء الذين يتضورون جوعاً، يعتبرون صوراً لا وجود لها فى إطار الاقتصاد السياسى، وإنما وجودهم

يتشخص بالنسبة لآخرين مثل الأطباء والقضاه واللحادون... الخ، أنهم أشباح خارج إطار عملية العمل ومن ثم الملكية. إن أى أو كل ظاهرة أقتصادية هى فى الوقت نفسه ظاهرة اجتماعية، كما أن وجود نوع خاص من الاقتصاد، يفترض دائماً وجود نوعية محددة من المجتمعات(٣٥).

إن من أعراض سوء الفهم الذى أشرنا إليه توا، يتمحور فى أن الاقتصاديين ينظرون إلى العمال على أنهم كلفه إضافيه على صاحب العمل، وبذا فهم يتساوون مع أى مصروفات أو إنفاقات. إن الاقتصاديين السياسيين يعلنون رفضهم بأن تكون الأشياء الحقيقية للتحليل هم الناس فى المجتمع، لذا نجد أن الاقتصاديين قادرون على تعقيم أو طمس كل ما هو ضرورى لتفسير الأسلوب الرأسمالى فى الإنتاج، لقد تأسست الرأسمالية على الفصل بين الطبقات البروليتارية من ناحية، والرأسمالية من ناحية أخرى، تلك الطبقات التى تدخل فى صراع دائم على توزيع ثمار العملية الإنتاجية الصناعية. أو بقول أخر، أنهم يفصلون دائماً بين الأجر من جانب، والأرباح على الجانب الآخر، ذلك الفصل الذى يحدده الصراع المرير بين الرأسمالى والعامل، باعتباره علاقة تجعل من أصحاب رؤوس الأموال هم الفئة المسيطرة، أما الآخرين فهم الخاضعون(٣٦).

ومن البين إن تحليل ماركس عن الاغتراب فى عملية الإنتاج الرأسمالى يبدأ من قضية إقتصادية معاصرة وهى عبارة عن فكرة قديمة، طورها فيما بعد فى كتابه المعنون «برأس المال». إن هذه القضية مؤداها أنه كلما تقدمت الرأسمالية ونهلت من معين التطور، كلما تدنت ظروف العمال وإزدادوا بؤساً وفقراً. إن الثروة التى يحققها أسلوب الإنتاج الرأسمالى تعود إلى الطريقة التى يستخلص بها أصحاب رؤوس الأموال ثرواتهم نتيجة للاستغلال الذى يقع منهم على الذين يبيعون لهم قوة عملهم. ومن ذلك نفهم أن ثمة فصل واضح بين العامل وما ينتجه، ذلك الذى يبذل فيه جهده وعرقه. والواقع أن ذلك ليس مسأله عدم أحقيه الأول- أقصدالعامل- فى السلع التى هى فى الواقع تخصه فقط، وإنما هى إستغلال صاحب العمل

للعامل وحرمانه مما ينتجه. إن النقطه الأساسية لمناقشة ماركس تتلخص في أنه في ظل النظام الرأسمالي تصبح مواد الإنتاج متساوية مع العامل ذاته- كما تعامل على المستوى النظرى المحض فى نظام الاقتصاد السياسى. أنه فى ظل هذا النمو من المجمعات، يصبح العامل أرخص -دائماً- كلما زادت السلع التى ينتجها. إن الإقلال من قيمة العامل البشرى، يزاد بصورة مباشرة مع ازياد قيمة الأشياء، هذا يتضمن تشويها لما يسميه ماركس بالتشيؤ(٣٧). أنه من خلال العمل يستطيع العامل أن يعدل من طبيعة العالم. فإذا كان إنتاجه هو نتيجة تفاعل مع العالم الخارجى، حيث يقوم باستحداثه، فإنه فى ظل النظام الرأسمالى يصبح عبداً للموضوع الذى ينتجه(٣٨).

وإذا أمعنا النظر فيما سبق، فإنه يستبين أن عملية الإنتاج والتشيؤ، هكذا، تأخذ شكل «الخسارة والسخرة للشيء»، لأن العامل يصبح عبداً للمنتج الذى ينتجه(٣٩). إن أغتراب العامل فى الاقتصاد الرأسمالى يتأسس على عدم المساواة بين القوة المنتجة للعمال التى يعظم شأنها بتوسع الرأسمالية ونقص سيطرتهم- أى الأعمال- على الأشياء التى ينتجونها. وإذا كانت ما سبق هو الحال على الصعيد الاقتصادى، فإن الاغتراب على الصعيد السياسى يتساوى على الصعيد الدينى أيضاً. إن الصفات التى يمكن أن تنسب إلى الله فى العقيدة المسيحية تتأرجح قيمتها بعيداً عن سيطرة الناس، وتصبح مفروضه عليهم من خلال سلطة خارجية. أنه فى مثل هذه الحالة، يكون إنتاج العمال مغتربا عنهم، ومن ثم يقف موقفاً نداً لهم باعتباره قوة مستقلة. إن الحياة التى وهبها العامل للشيء «الموضوع» هى التى نفسها التى تقف ضدهم كقوة معادية وغريبه عنه، وعلى ذلك، فإن التشيؤ يصبح خاصية ضرورية لكل العمال (الذين تم تحويلهم من قوة عاملة إلى شيء يخلق من خلالهم) ويصبح أهم شيء يميز الرأسمالية هو الاغتراب(٤٠) لقد بات إنتاج العمال إذن شيء خارجى يبتعد عن مجال سيطرتهم، لذا يمكن القول، أن كل ما يتم إنتاجه لا يستطيع العامل التحكم فيه، بل إنه أيضاً يصبح مغترباً عنه، ومن ثم فـــلا يملكه(٤١)، إن ما يثير الانتباه هنا، أن ماركس استخدم هذه الصور وفق

مصطلحات كان فيها أثر على فيورباخ واضحاً. ولكن من الواضح أنه كان يفكر فى مصطلحات تتسم بالوضوح، وتؤثر بشكل بالغ على الرأسمالية، تلك التى تمثل بما يسمى بخصوصية وتاريخية نمط الإنتاج الرأسمالى.

ووفقاً لما سبق، فإن الأبعاد الرئيسة لمناقشة ماركس لقضية الاغتراب نجدها تتمحور فيما يلى:

أولاً : إن عجز العامل عن السيطرة على تصريف ما ينتجه، يعد نتيجة طبيعية لعدم إمتلاكه لها. أن ما ينتجه هو مملوك لآخرين، ولهذا فهو لا ينتفع به. إن هذا هو المبدأ الأصلى لاقتصاد السوق، حيث أن السلع تنتج للتبادل فى نمط الإنتاج الرأسمالى، أن تبادل وتوزيع السلع تحكمه عمليات السوق الحر، كما أن العامل نفسه الذى يعامل كسلعه تباع وتشترى فى السوق ليس له سلطة لتحديد مصير ما ينتجه. أن أعمال السوق تسير بطريقة ترفع من قيمة أرباح صاحب العمل مقابل انسحاق العامل، لذا فإنه كلما زاد ما ينتجه العامل، كلما قل ما يستهلكه، أى كلما زادت قيمة المنتوجات كلما قلت قيمته.

ثانياً : إن إغتراب العامل نحو مهمة العامل ذاتها يعتبر نشاط مغتربا «... إذا كان إنتاج العامل مغتربا... فإن الإنتاج ذاته لابد أن يكون هو الآخر نشاطاً مغترباً...» فالنشاط المغترب هو هو إغتراب النشاط(٤٢). إن مهمة العمل لا تقدم الشعور بالرضا اللازم الذى يمكن العامل من تطوير طاقاته الجسمانيه والعقلية بحريه، حيث أن العمل يفرض نفسه من خلال قوة الظروف الخارجية وحدها. إن العمل يصبح وسيلة، وليس غاية فى حد ذاتها، وهذا تظهره حقيقة أنه لا توجد ظروف إجبارية مادية أو غير مادية تجعل الناس تهرب من العمل وكأنهم يهربون من مرض الطاعون(٤٣).

ثالثاً : أن كل العلاقات الاقتصادية هى أيضاً علاقات إجتماعية، إن ذلك يعنى أن إغتراب العمال له رواسب اجتماعية مباشرة. وهذا ما دعى ماركس إلى العودة من حيث البداية، حيث يرى أن العلاقات الإنسانية فى النظام الرأسمالى تميل إلى الاختصار على علاقات السوق فحسب، وهذا له علاقة مباشرة بدور النقود فى العلاقات الإنسانية، إن النقود تلعب دوراً هاماً فى إنماء العلاقات الاجتماعية، حيث أنها تقدم مستوىً مجرداً، فى ضوء الصفات المتجانسة التى يمكن المقارنة بينهما وإرجاع أسبابها للعلاقات المتبادلة بينهما. إن الذى يستطيع شراء الشجاعة، يصبح شجاعاً حتى لو كان جبانا، لذا فمن وجه نظر صاحبها، يمكن مبادلتها بأى صفة أو أى شىء آخر حتى ولو كانت عكس ذلك(٤٤).

رابعــاً : إن الناس يعيشون فى علاقات فعاله ومتبادله مع العالم الطبيعى. فالتكنولوجيا والثقافة هى تعبير ونتاج هذا التفاعل وهى الصفات الأساسية التى تميز الإنسان عن الحيوان. بعض الحيوانات تنتج بالفعل ولكن بطريقة آلية لتتكيف مع الطبيعة.

إن إغتراب العمال يقلل من مستوى النشاط الإنتاجى للإنسان إلى عملية التكيف مع البيئة، فبدلاً من السيادة الفعاله على الطبيعة، فإنه يخلع عن نفسه هذه العملية، لذا فهو ينفصل بعض الشىء عن آدميته. إن ذلك يجعل حياة الناس تتميز بصورة فارقه عن السلاله الحيوانية(٤٥).

إن المتمعن فيما سبق، أقصد مناقشة ماركس التى طرحناها قبل قليل، يستطيع أن يشتم رائح فيورباخ. إن كوكبه من الأفكار التى طرحها ماركس حول قضية الاغتراب فى عام ١٨٤٤، وخاصة فى مخطوطاته، تأتى متأثره إلى حد كبير بآراء فيورباخ، لذا نجد أن مناقشة ماركس اكتست مسحه خيالية (يوتوبية)، أبعدت قليلاً عن الإمساك بلب الحقيقة. لقد استخدم ماركس مصطلحات فيورباخ، خاصة تلك التى تؤكد على أن الإنسان منتج عالمى يتباين عن الحيوان. أنه فقط ينتج بشكل جزئى، وفى سياقات محددة تفرضها المكونات الغريزية لنشأتها

البيولوجية. إن ما يتضح فى هذا الصدد أن تحليله كان يتسم إلى حد بعيد بالوضوح، أكثر مما قدمه من مفاهيم، تلك التى غلفها بعض الغموض.

إن ما يميز حياة الإنسان عن حياة الحيوان وفقاً لرأى «ماركس» هو أن ملكات الإنسان وقدراته وأذواقه يشكلها المجتمع «... إن قضية انعزال الفرد ما هى إلا خطر مبين للنظرية النفعية... فليس هناك إنسان قط يعيش بعيداً عن تأثير المجتمع، فالمجتمع يلعب دوراً هاماً فى تشكيل ملكاته وقدراته...» إذن فكل فرد هو حصيلة الثقافة المتوارثه عن الأجيال السابقة. إن تفاعل الإنسان مع العالم الطبيعى والاجتماعى الذى يعيش فيه، ما هو إلا نوع من المساهمة فى إضفاء مزيد من التعديلات على العالم الذى يعيش فيه، ما هو إلا نوع من المساهمة فى إضفاء مزيد من التعديلات على العالم الذى يعيش فيه الآخرين... أن الحياة الإنسانية الفردية، وحياة الجنس البشرى ليست صنوان[٤٦].

ويبد أن ماركس يؤكد على إن الإنسان كفرد، هو هو، فى الوقت عينه الكل المثالى، فإن الوجود الموضوعى للمجتمع يتمثل فى الفكر والخبرات التى عرفها إبان مسيرته التاريخية، أن تداخل أعضاء المجتمع معاً، مع أجهزة التكنولوجيا والثقافة التى تساعد فى تدعيم المجتمع، وتجعل من موضوع العمل ممكناً، هى التى تعمل على إقامة الفرقة بين الإنسان والحيوان. فعلى الرغم من أن الحيوانات تملك بعض الأعضاء التى تستقر بها إلا أن مسأله إدراك الجمال بالصوت والصورة فى الفن والموسيقى تعد من الملكات الخاصة للإنسان، والتى فى الوقت ذاته يخلقها المجتمع الذى يعيش فيه. وفى هذا الإطار ينبغى أن نشير إلى أن النشاط الجنسى أو الطعام أو الشراب ليست مجرد إشباعات لدوافع بيولوجية فحسب، وإنما هى فى الواقع أشياء تكتسب معناها إبان نمو وتطور المجتمع، ومن ثم تضفى عليه معنىً، وتجعل الإنسان يشعر بنوع من الإشباع النفسى[٤٧]. إن الحواس بشكل عام تلعب دوراً محورياً فى المشاعر الإنسانية، أو قل أنها تعكس الخصائص العامة للشعور الإنسانى، الذى هو نتيجة للوجود المتفاعل مع الطبيعة[٤٨].

يتأسس على ما سبق، أن المجتمع البرجوازى يشهد بشكل حثيث نوع من اغتراب الناس فى النواحى المحددة، التى يرتبطون فيها مع المجتمع الذى يضفى عليهم صفه الإنسانية تلك التى تتمثل فى ، أولاً : يشعر العمال بالاغتراب نتيجة الحياة الفردية. ثانياً : أن الحياة الفردية فى مثل هذه المجتمعات تعد فكرة متقدمة، إذ تحولها من فكرة مجردة على الصعيد النظرى إلى فكرة عملية على صعيد حياة الأفراد، فضلاً عن أنها تقدم بصورة منفصلة تفسيراً نظرياً واضحاً فى الاقتصاد السياسى- (تلك التى تتباين عما قدمه هيجل عن المجتمع المدنى، وقدم لها ماركس نقداً حررها)، ذلك الذى يستند بشكل دقيق على مبدأ البحث عن الذات الفردية[٤٩]. إن الاقتصاد السياسى بهذه الطريقة يجعل الملكية الخاصة تساهم فى تحقيق الوجود الإنسانى، ولكن ليس فقط أن يكون الإنسان منفصلاً عن كل ما هو اجتماعى، ولكن أن يسود المجتمع الملكية الفردية. فعل الرغم من وفرة المواد فى المجتمع، إلا أن تدعيم وإمداد أغلبية السكان الذين يعيشون وكأنهم فى حظيرة مواشى- بما يحتاجونه للبقاء جسديا، لا يتم إلا فى حدود ضيقة للغاية[٥٠]، إن جماهير العمال المأجورين يعيشون فى ظروف يكون فيها نشاطهم الإنتاجى محكوم فقط بالمطالب الضرورية اللازمة للبقاء على قيد الحياة.

«... يرتد الإنسان إلى عصر الكهوف، ولكن بصورة مغتربة ومرضية، تستعصى على الاستجابة للشفاء. إن الإنسان البدائى الذى استخدم الطبيعة لحمايته، لا يشعر إنه مغترباً، بل على العكس يشعر بأنه فى بيته الطبيعى، فهو مثل السمكة التى تعيش فى الماء. إن هذا السكن الفقير الذى يقطن فيه، أو قل زنزانته، يعتبر شكلاً معادياً لإنسانية الإنسان، حيث يجعله يشعر بالاغتراب، ومن ثم يشكل نوعاً من السلطة التى تلتف حول عنقه، وتجعله يخضع لها، وبالتالى يسعى إلى إستبدالها بعرقه ودمه...».

إن تقديم ماركس لمسألة إغتراب الإنسان عن إنسانية، يعد فى الوقت نفسه تحليلاً للرأسمالية[٥١]. بمعنى أخر، إن تأثير الاغتراب يتركز بشكل أساسى على التركيبة الطبقية، حيث يتم اختيارها عن طريق البروليتاريا. إن تحول قضية الاغتراب من التصنيف العام

الطبيعى الذى استخدمه هيجل وفيورباخ قضية إجتماعية وتاريخية محددة فى المقام الأول، تعد الفكرة الأساسية لاتجاه ماركس فى مخطوطاته، تلك التى إستندت بشكل نهائى على أن الاغتراب يقتصر وحسب على موقف العامل الأجير.

إن الرأسمالية ذاتها تعد عبداً تابعاً أو خاضعاً لرأس المال، بمعنى أن قانون الملكية الفردية والنقود يسيطران على وجودها. إن الرأسمالى الذى يعمل فى إطار الصناعة ينبغى أن يعمل بشكل دؤوب ، وأن يتسم بالعقلانية والرشد الاقتصادى. أما عن مسألة استمتاعه، فإنها تأتى فى مرتبة تالية، إن الترفيه فى إطار الرأسمالية يعد أمراً مرتبطاً بالإنتاج، لذا فهو فى الوقت ذاته يعد استمتاعاً إقتصادياً، ومن ثم فهو محسوب، لأن ما ينفق على المسرات، يضاف على كلفه الإنتاج. إن ما يتبعثر أو ينفق لا ينبغى فإن المتعة ترتبط برأس المال، والفرد المحب للملذات تابع للشخصية المحبة لزيادة رأس المال، حيث كان العكس هو السائد فى المجتمع الاقطاعى السابق.

وغنى عن البيان أن مخطوطات ماركس هى عبارة عن مجموعة من المذكرات الأولية، ولم تكن بالاساس عملاً نهائياً، إن مناقشة إغتراب العامل التى دلفها ماركس فى مخطوطاته، يعد دليلاً دامغاً على أن ماركس كان لا يزال حتى عام ١٨٤٤ يتلمس طريقة نحو تكوين وبلوره مبدأ خاص به وحده، فعلى الرغم من أن الأفكار الأساسية لمعالجته لموضوع الاغتراب لم يكن بالأمر الصعب فى الوصول إليه، إلا أن معالجة ماركس له كان يغلفه بكثير من الغموض(٥٢).

ويجدر أن نوضح هنا، أن تحليل ماركس لأعمال الاقتصاديين كان يتم وفقاً لمفاهيم ولغه الاقتصاد السياسى، كما أنه عندما ناقش وطرح قضية الاغتراب، إستخدم مصطلحات فيورباخ. إنه وفقاً لذلك يمكن القول أن ماركس فى هذه المرحلة لم يطور بنجاح مجموعة المفاهيم التى إستقاها من هذين المصدرين، وظل اسيراً لهما. ومن المهم أن توضح أيضاً فى هذا الصدد، أنه فى ظل مخطوطاته ظل الأثنان فى علاقة مضطربة مع بعضهما. ولكن على الرغم من هذا كله، إلا أن مخطوطاته تمدنا بإطار عمل للتحليل النقدى العام للرأسمالية،

ناهيك عن أن ما قدمه من ملاحظات مجتزأه، هى هى الأفكار الهامة التى طورها ماركس فيما بعد فى كتاباته اللاحقه.

إنه من المفترض عادة، عند الحديث عن مخطوطات عام ١٨٤٤ عن الإنسان، أن نتحول إلى المستوى الحيوانى، وإغتراب الإنسان عن الجنس البشرى، وكونه الذى يغترب عن الخصائص البيولوچية للجنس البشرى. لذا فإن من المفترض فى المرحلة الأولى من تطوره الفكرى، أن نجد ماركس يعتقد أن الإنسان بالضرورة مخلوق مبتكر وأن ميوله الطبيعية تنكرها الشخصية الصارمة للرأسمالية، فى الواقع أن ماركس يعتقد بعكس ذلك، حيث أن قوة الإنتاج الهائلة للرأسمالية تحفز وتولد إمكانيات التطور المستقبلى للإنسان، والتى لم تكن تحقق تحت أى شكل من أشكال الإنتاج السابقة. إن تنظيم العلاقات الاجتماعية داخل نمط الإنتاج الرأسمالى يواصل سيره رغم كل العقبات التى تعترض سبيلها، لذا نجدها فى الواقع تعود إما إلى إنتفاء أو تحقق إمكانيات تنظيمها، إن خصائص إغتراب العمل لا تعبر عن توتراً بين الإنسان فى الطبيعة (غير المغتربه) والإنسان فى المجتمع «المغترب» ولكن بين الجهد المتولد بواسطة صيغة للمجتمع وهى الرأسمالية، والإدراك القاصر الذى يعوق توليد هذا الجهد. إن ما يفصل الإنسان عن الحيوان ليس هو وجود اختلافات بيولوچية بين الإنسان والسلالات الأخرى فحسب، وإنما يتمثل فى حجم الانجازات الثقافية للإنسان، والذى هو نتاجاً لعملية طويلة من التطور الاجتماعى.

إن الجوانب البيولوچية للإنسان تعد شرطاً أساسياً لهذه الإنجازات، كما أنه يعد فى الوقت عينه شرطاً كافياً لتطور المجتمع ذاته، إن شعور الأفراد بالغربه عن جنسهم البشرى، ما هو إلا عملية انسلاخ اجتماعى عن خصائص غريزية واجتماعية متأصلة(٥٣).

٤ - بواكير مفهوم الشيوعية

إن المطلع على مخطوطات «ماركس» يجدها تحتوى على أول مناقشة مكثفة حول

الشيوعية. وإذا كانت هذه المخطوطات على النحو السابق- قد أظهر مناقشات واضحة عن فكرة ماركس حول الشيوعية، فإن ثمة استمرارية واضحة فى هذه التحليلات فيما يتصل بقضية الديمقراطية الحقيقية التى تتضح بشكل جلى فى نقد ماركس لفلسفة هيجل عن الدولة. وحرى بنا أن تشير إلى وجود مناقشة حرور أوردها ماركس فى المخطوطات عن تأثير الاشتراكية الفرنسية الواضح، وما سقطت فيه من حذف لمصطلح الديمقراطية، والتغلب عن الاغتراب الذى جعل ماركس يعلن ضرورة التوقف عن كبح جماح الملكية الفردية(٥٤). وينبع من هذه الحقيقة أن الاغتراب فى الإنتاج يرتبط بالصور الأخرى من الاغتراب فى الدين أو الدولة، وحتى تأسيس الديمقراطية «الحقيقية» التى لم تعد كافية. إن المطلوب هو إعادة تنظيم المجتمع بصورة أكثر دقة، تلك التى تتأسس على تدمير العلاقة المعاصرة بين الملكية الفردية وأجور العمال، لقد أوضح ماركس بشكل جلى مفهومه الخاص عن الشيوعية، فرأى إن المشكل الأساسى للشيوعية الناضجة يتأسس على العداء الوجدانى للملكية الفردية، ويؤكد على أن كل البشر لابد وأن ينزلوا إلى هذا المستوى حتى يكون لكل فرد نصيب متساوى من الملكية، وأن عكس ذلك لا يدخل فى باب ما يسمى بالشيوعية (٥٥) لقد أكد ماركس على أن ذلك يتأسس على قضية تشيؤ العمل، تلك القضية التى تعد أحد أركان نظريته حول الاقتصاد السياسى. إن الشيوعية الناضجة وفق هذا النوع تعجل بالعودة إلى نمط الحياة الأولى التى فيها يكون المجتمع رأسمالياً لا الفرد. أنه فى مثل هذا النمط من الإنتاج، أقصد الشيوعية، يكون محك الملكية ليس محل نظر، حيث انتفائها هو السبيل أو المسعى... «...أن الحسد العالمى الذى نصب نفسه تنوع من السلطة، إنما هو فى الواقع صورة لتخفى ملاك الحب الذى يعيد تأسيس ذاته وتلبيه رغبته بطريقة مختلفة، ما أتفه ما تمثله الغاء الملكية الخاصة، تلك التى توضح عملية الاستيلاء الذى يتضح من خلال تجريد النفى لكل كائنات وحضارات العالم، والعودة إلى البساطه غير الطبيعية للفقراء (غير الناضجين والمنبوذين وغير المرغوب فيهم)الذين لم ينحازوا إلى الملكية الخاصة، وفى الوقت نفسه لم يتحصلوا عليها حتى الآن...»(٥٦).

وفيما يتصل بالشيوعية الناضجة، فإن ماركس يواصل كلامه، حيث يرى أنه لم تعد من الصعوبة بمكان الانتقال إلى مثل هذا النمط من المجتمعات، وذلك عن طريق الغاء أو تدمير الملكية الخاصة. إن تدمير الملكية الخاصة، يعد شرطاً ضروريا للانتقال إلى الصورة الجديدة للمجتمع، ولكن المبدأ الأساسى المنظم للمجتمع الاشتراكى المقبل، لابد أن يتأسس على عملية «الالغاء الإيجابى» للملكية الخاصة. وإغتراب الإنسان. وبذا يكون التصحيح الحقيقى للطبيعة الإنسانية من خلال الإنسان وله. إن عملية التصحيح الذى أشرنا إليه تواً، يعنى عودة الإنسان لذاته، وذلك باعتباره كائناً اجتماعياً[٥٧].

إن إستعادة الشخصية الاجتماعية للوجود الإنسانى تعد مرحلة إنتقالية مكمله لمفهوم ماركس عن الشيوعية التى بدأها فى مخطوطاته. إن المجتمع الشيوعى سوف يتأسس ليس على البحث الإنسانى للذات، ذلك ما افترضه رجال الاقتصاد باعتبارها سمة مميزة للطبيعة الإنسانية بوجه عام، وإنما يتأسس على عملية الوعى بقضية الاعتماد المتبادل بين الفرد والمجتمع. إن الطبيعة الاجتماعية للإنسان كما يؤكدها ماركس نجدها تخترق جذوره باعتباره كيانا آدميا، وهى بلا شك تظهر فى الأنشطة التى تتم بارتباطها المباشر مع الآخرين. إن الشيوعية لا فردية كل مواطن بل على العكس، نجد أن الهدف الأساسى لمناقشة ماركس نجدها تتمحور فى أن المجتمع الشيوعى سوف يسمح بطريقة ما يستحيل فى غيرها من أنماط الإنتاج الأخرى، التوسع فى القدرات والإمكانيات الخاصة للأفراد. إن ماركس لا يجد فى هذا الشأن أى تعارض، حيث يرى أنه فى ظل المجتمع الاشتراكى سوف يصبح الإنسان ذو طبيعة فردية، خاصة حينما يستخدم الموارد التى هى فى الوقت نفسه منتجات جماعية.

وفى خاتمة هذا الجزء، ينبغى لنا أن ندفع هنا بأن الصيغة اللاملعية التى طرحها ماركس، نجدها تتكامل بقوة مع تصور الفلسفة النقدية للهجيليين الشبان. إنه لم يعد كافيا إقتلاع فكرة الملكية الفردية على المستوى النظرى، لكى تحل محلها فكرة الملكية العامة فى إطار الواقع الشيوعى. إنه ينبغى أن نسجل حقيقة لامراء فيها، مؤداها، أن قيام الشيوعية كواقع فعلى،

سوف يتطلب عملية طويلة وقاسية، وليست من السهولة بمكان(٥٨).

ثانياً : المادية التاريخية

يعتبر كتاب «العائلة المقدسة» هو أول إنتاج مشترك يجمع بين ماركس وانجلز، ذلك العمل الذى بدأ فى الفترة الأخيرة من عام ١٨٤٤ ونشر فى عام ١٨٤٥، ويعتبر الجزء الكبير من هذا الكتاب من عمل ماركس والذى به أنفصل فيه ماركس نهائياً عن تلاميذ هيجل من الشباب، ثم بعد ذلك بفترة قصيرة جاء ماركس بكتاب آخر عنونه تحت اسم «الايدولوچية الألمانية»، وهو الذى كتبه بين عامى ١٨٤٥ و ١٨٤٦، وهو يعد من الأعمال النقدية التى تعرضت لأول مرة لمبادئ المادية التاريخية. ومنذ ذلك الوقت، وما تلاه، وقد طرأ تحولات ملحوظة على رؤى ماركس، تلك التى كرس ونذر حياته لها.

إن التحولات الكبيرة فى أفكار ماركس تتضح فى مجموعة الاستكشافات النظرية والعملية، التى قدمها فى هذا الكتاب. ومن نافل القول أن النص الكامل لكتاب الايدولوچية الالمانية لم ينشر فى حياه ماركس أو انجلز، وبالعودة إلى عام ١٨٥٩، وهى الفترة التى مكث فيها ماركس يكتب ذلك الكتاب، نجده يذكر أن هناك ظروفاً كانت تقف حائلاً أمام نشر الكتاب، وأنه وانجلز لم يصابا بخيبة أمل لعدم ظهوره للنشر.

«... لقد تخلوا عن العمل وتركوه لأسنان فئران النقد القارضة طواعية. فإذا كانت الهدف الأساسى توضيح أو تنقية الذات وهذا قد تحقق، إلا أن ماركس أشار بوضوح فى نقده لهيجل، خاصة فى عام ١٨٤٤، أن أفكاره كانت تعد علامة بارزه فى حياته الفكرية...»(٥٩).

لقد كتب ماركس فى مقدمة كتابه «مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى» ان تحليله لفلسفه هيجل عن الدولة جعلته يتوصل إلى أن العلاقات القانونية وأشكال الدولة لا تفهم من تلقاء ذاتها، ولا من خلال التطور العام للعقل الإنسان، (وفق ما ذهب إليه جيست)، وإنما يتم الوصول إليه عن طريق فهم الظروف المادية للحياة(٦٠).

لقد كتب أنجلز فيما بعد فى ملحوظاته عن الايديولوجية الالمانية أن عرض المفهوم المادى للتاريخ فى هذا الكتاب لا يبرهن فقط على أن معرفتنا عن تاريخ الاقتصاد يتسم بالنقص فى ذلك الوقت(11). وعلى الرغم من أن معلومات ماركس عن تاريخ الاقتصاد كانت قليلة آنذاك، إلا أن معرفته بمراحل تطور انماط الإنتاج كان يبالغ فى اقتباسها إلى حد بعيد. ومن المفيد إثباته فى هذا الصدد، أن ما تم وصفه من قسمات المادية التاريخية لدى إنجلز، يتطابق كثيراً مع ما صورة ماركس لها فى مناسبات أخرى. فإذا كان كل ما تم تقديمه من قبل يدخل فيما يسمى بالافتراضات ، إلا أنه منذ طرح الايدليوچية الالمانية، ويؤرخ بنضج ماركس أو قل أنها بداية ماركس الناضج. أن الايديولوچية الالمانية تعبر بصدق عن بدايات الاكتمال العقلى والنظرى لماركس، ناهيك عن أنه يعد أول عمل هام يعبر عن موقف ماركس الناضج.

وغنى عن البيان أن ثمة جدلاً كبيراً حول مدى إرتباط كتابات ماركس التى طرحها بين عامى ١٨٤٣، ١٨٤٤ بما قدمه من مفهوم ناضج عن المادية التاريخية ، والواقع أن هذه الأفكار لم يكن نبتها قد تم إنضاجه، بل قل أنها نضجت فى الفترة ما بين عامى ١٩٢٩ حتى ١٩٣٢، إن الجدل العنيف الذى دار – وقتذاك، كانت له مجموعة من النتائج المباشرة، خاصة على الجانب السياسى. ومن الصعوبة بمكان أن نتخيل أن كل ما أثير من جدل، قد إتفق حوله كل الأطراف. ولكن ما يهم أن تشدد عليه هنا، أن هناك ديمومة فى نقد «هيجل» تلك التى قدمها فى مخطوطاته فى عام ١٨٤٤. إن الأفكار التى حظيت من قبل ماركس بأهمية كبيرة، وخاصة التى طورها فى كتاباته الأولى، واهتم بها كتاباته الأخيرة، يمكن إجمالها فيما يلى:

١ – ثمة مفهوم يدين ماركس بالفضل كل الفضل فيه إلى هيجل، وهو المتصل بالإبداع الذاتى المتطور للإنسان، الذى عبر عنه ماركس فى عام ١٨٤٤ فى مخطوطاته حيث يقول : «... إن كل ما نسيمه تاريخ العالم، ليس إلا مجرد إبداع الإنسان عن طريق العمال..»(12).

٢ – هناك سبب واحد ووحيد جعل ماركس يتخلى عن مصطلح الاغتراب، خاصة فى

كتاباته بعد عام ١٨٤٤، ذلك الذى يتمثل فى رغبته الجامحة فى إنفصاله عما يسمى بالفلسفة المجردة، وهذا ما اتضح بشكل ساخر فى كتاب البيان الشيوعى عام ١٨٤٨ الذى هاجم فيه الفلسفة التافهة التى قدمة الفلاسفة الالمان وكتبوا فيها عن اغتراب روح أو جوهر الإنسان(٦٣). والحقيقة التى لا مراء فيها هنا أن التلميح الأساسى للآراء التى كانت موجودة فى مخطوطاته لم تكن قد إستقرت ونضجت حتى ظهور كتاب الآيدولوچية الألمانية، لأن الاغتراب لابد وأن يدرس على أنه ظاهرة تاريخية تفهم فقط فى ضوء تطور تكوينات أجتماعية محددة. إن دراسات ماركس عن مراحل التطور التاريخى تساهم فى توضيح مسألة تقسيم العمل، ناهيك عن الوقوف على بدايات ظهور الملكية الخاصة التى بلغت ذروتها فى عملية شعور العمال بالاغتراب نتيجة لعدم سيطرتهم على وسائل الإنتاج، خاصة بعد زوال وتفكك الاقطاع الأوربى. إن هذه العملية الأخيرة، وكذا خلق أعداد متزايدة من العماله التى تبيع قوة عملها لقاء أجر محدود، كان قد صورها ماركس فى رأس المال على أنها حالة ضرورية سابقة على نشأة النظام الرأسمالى(٦٤).

٣ - إن جوهر نظرية الدولة التى عبر فيها عن الشكل المستقبلى للمجتمع فى نقده لفلسفة هيجل تعتبر مفهوم تصحيحى لترتيب الأوضاع الاجتماعية التى ينبغى أن يكون عليها الحال وقت زوال الرأسمالية، إن الغاء أو فناء الدولة يمكن أن يتحقق عن طريق محو المجال المنفصل للسياسة. ومن الضرورى فى هذا الصدد تبيان أن هذا الرأى ظل مسيطراً على أرائه خاصة فيما يتصل بهذه القضية فيما بعد.

٤ - أن المكونات الرئيسية للمادية التاريخية تعتبر مبدءاً لتحليل التطور الاجتماعى. فعلى الرغم من أن ماركس كان يكتب بلغه هيجل وفيورباخ فى بداية أعماله، إلا أنه فيما بعد كانت نظرياته تشكل معرفه خاصة يفصلها مسافات بعيدة بينها وبين هيجل بشكل خاص. وعلى الرغم من أن ما قدمه ماركس لا يعتبر فلسفة جديدة يسعى إلى

استبدالها بأخرى، إلا أنه فى الوقت ذاته رفض هذه الفلسفة لصالح اتجاه اجتماعى وتاريخى. لقد أكد ماركس فى مخطوطاته فى عام ١٨٤٤ أن الرأسمالية تمتد جذورها فى شكل اجتماعى محدد للشخصية، تلك التى تستند بنيته الأساسية على الصراع بين رأس المال والعمل المأجور.

وإذا كانت فكرته المحوريه حول الصراع تنطوى على التناقض بين رأس المال والعمل المأجور، فإن تلخيص مفهوم نظرية الممارسة الثورية : خاصة فيما يتعلق بتعليقات شتراوس وباور تتمحور فى أنهما حاولا إستبدال الوعى الذاتى للفرد بمادة الطبيعة المجردة [٦٥] ويجدر أن نشير إلى أن الآراء النقدية التى جاء بها فى كتابى العائلة المقدسة والايدولوجية الألمانية، لم تكن ترتبط بأى شىء سوى المراحل الأولى للحركة الثورية. إنه فقط باتحاد النظرية مع التطبيق، أى من خلال ربط فهم الأفكار النظرية بالنشاط السياسى «العمل» يمكن إحداث تغيير اجتماعى محدد. إن ذلك يعنى ضرورة تكامل دراسة التحولات الظاهرة مع الممارسة العملية الذى يمكن عن طريقها أن تحقق هذه التغيرات.

ومن المهم أن نشير هنا أن مواقف ماركس المادية ليست واحدة فى كل مؤلفاته. فعلى سبيل المثال: إن جوهر المشكلة الانتقال بين مخطوطات ماركس (١٨٤٤) والأيدلوجيه الألمانية توجد فى المجموعات القصيرة للاقتراحات النقدية لآراء فيورباخ[٦٦]، والتى كتبها ماركس فى مارس ١٨٤٥، والتى أصبحت شهيرة منذ ذلك الحين وهى بعنوان «مقال عن فيورباخ». لقد قدم ماركس مجموعة من الانتقادات لأعمال فيورباخ، تلك التى يتمثل أهمها فى:

أولاً : أن إتجاه فيورباخ كان إتجاها غير تاريخياً، حيث يعتبر الإنسان شىء مجرد سابق المجتمع، وهو لا يرجعه فحسب إلى مجرد إنسان متدين فقط، ولكنه فشل فى أن يرى الاحساس الدينى كنتاج اجتماعى فى حد ذاته، وأن الإنسان المجرد الذى يحلله ينتمى إلى شكل معين من أشكال المجتمع[٦٧].

ثانياً : أن مادية فيورباخ تظل على مستوى العقيدة الفلسفية التى تعتبر الأفكار ببساطة انعكاساً لحقيقة مادية. وإذا كان هناك فى الواقع ثمة تبادل مستمر بين الوعى وبين الممارسة العملية، إلا أن فيورباخ، وأيضاً من سبقوه من الفلاسفة الماديين، يتعامل مع الحقيقة المادية على أنها المحدد الرئيسى للنشاط الإنسانى، ومن ثم فلا يرى أن تعديل العالم الموضوعى من خلال الشيء، وإنما من خلال نشاط البشر. إنه لابد لنا من القول فى هذا الصدد، أن الطرح السابق قد أولاه ماركس إهتماماً خاصاً، ولكنه قدمه بطريقة أخرى.

إن عقيدة فيورباخ المادية غير قادرة على التعامل مع حقيقة أن النشاط الثورى هو نتاج تصرفات الإنسان الواعيه والإرادية، لذا فهو يصور العالم فى ضوء المؤثر الوحيد للواقع المادى على الأفكار. إنه فى إطار ذلك فقد أشار ماركس إلى أن الظروف تتغير بواسطة الإنسان، وأن المُعلم نفسه لابد له أن يتعلم(٦٧)، وذلك عكس ما تصوره فيورباخ الذى سعى جاهداً لإظهار أن الفلسفة ليست إلا عقيدة تنتقل إلى الفكر وتتطور من خلاله، وانما يقع عليهما اللوم لأنها صورة أخرى لوجود الاحساس بالاغتراب لدى الإنسان(٦٨) أنه فى سبيل التأكيد على ذلك فقد أوجد مادية سلبية تُهمل تاكيد هيجل على الجدل المنطقى كمبدأ أخلاق(٦٩) إن المتأمل فى هذا الجدل المنطقى يجده يتمثل بين موضوعين أساسين، الأول هو بين الشىء «الإنسان فى المجتمع»، والآخر هو الموضوع (العالم المادى) الذى يخضعه الإنسان لاهدافه، وبذا تتحول الأهداف وتتولد حاجات جديدة من شأنها أن تشكل مركزاً محورياً فى فكر ووعى الإنسان.

١ - أطروحة المادية

من النافل للقول فى صدر هذا الجزء أن المفهوم العام للمادية التاريخية التى تأسست فى الايديولوجية الالمانية والكتابات التالية، يتباين تماماً عن مادية فيورباخ، وكذا عن التقاليد الأولى للفلاسفة الماديين فهى كما وظفها ماركس- أقصد المادية- لا تشير إلى إفتراض لأى منطق لجوهر الأشياء(٧٠). إن ماركس لا يقبل بلا شك وجهة نظر واقعية طالما أنها من نتاج العقل البشرى ومتفاعلة مع عالم مادى معروف. إن الأفكار لا تتأسس فى فئات من البشر

بصفة غريزية ومستقلة عن التجربة، لكن هذا بالقطع لا يتضمن تطبيق الفلسفة القدرية المادية لتفسير تطور المجتمع. إن الوعى الإنسانى مشروط بارتباط منطقى بين المادة والموضوع الذى يشكل فيه الإنسان الواقع الذى يعيش فيه، وفى الوقت نفسه يتشكل بواسطة ذلك الواقع. إن ذلك يمكن توضيحه من خلال ما قدمه ماركس من ملاحظات قد أوردها فى مقاله عن فيورباخ، الذى يرى فيه أن إدراكنا للعالم المادى مشروط بوجودنا فى المجتمع. إن فيورباخ لا يرى أن الإدراك الحسى ليس ثابتاً، وبالتالى فهو غير متغير فى كل العصور، وإنما هو يتكامل مع عالم الظواهر، وفى حالة إنتاج تاريخى نتيجة لتعاقب أجيال بأكملها، كل فيها يقف على أكتاف من سبقوه ومطوراً صناعتها وتزاوجها، معدلا لوضعها الاجتماعى حسب العالم المتغير. إنه حتى الأشياء المحسوسة البسيطة لا تعطى له، إلا من خلال تطور اجتماعى وصناعى وتجارى(٧١).

إنه وفقا لماركس فإن التاريخ ما هو إلا عملية خلق أو إبداع مستمر، وإحساس بالرضا، ثم إعادة خلق لحاجات الإنسان. إن ذلك هو ما يميز الإنسان عن الحيوان الذى تعتبر مطالبه ثابته وغير متغيره. ولهذا فإن العمال يمثلون ما يسمى بعملية التفاعل الخلاق بين البشر والطبيعة، ويعتبرون حلقة وسطى بينهما وبين خصائص المجتمع الذين هم أعضاء فيه. فعند دراسة تطور المجتمع البشرى لابد أن نبدأ من فحص وقياس العمليات المحسوسة التى تعتبر أساس وجود الإنسان: «... إن المدخل المنهجى لم يكن بلا أساس واضح، حيث لم يكن ينطلق من الأساس الواقعى أو الحقيقى الذى يتمثل فى البشرية، الذين لا يمكن أن نتخيل وجودهم فى شىء من العزلة والقسوة. فى الواقع إننا من السهولة بمكان أن ندرك عملية النمو وفق ظروف محددة. إن عملية وصف التعاملات الحية والمناشط المختلفة التى خبرها التاريخ، لا يجعل من الوقائع التى شهدتها البشرية مجرد مجموعة من الحقائق الميته، كما هو الحال مع الماديين، أو بمثابه نشاط خيالى لحقائق خيالية كما هو الحال لدى أصحاب المذهب المثالى. إنه حينما نتأمل نهايات – فى الحياة الواقعية– واقعهم للعلوم الحالية، مثل تقديم النشاط العملى لعملية نمو البشر، فإنه ينبغى أن يتطور الحديث إلى ما يسمى بقضية الوعى والمعرفة الحقيقية

التى تحل محلها حينما تصف الواقع. ولما كانت الفلسفة على سبيل المثال- تعتبر فرع مستقل من المعرفة التى تفقد آليه وجودها، فإنها سوف يخلفها عملية تجميع النتائج العامة التى يمكن أن تستخلص من مجموعة المشاهد المتباينه للتطور التاريخى للبشر. أن هذه النتائج العامة إذا فصلناها عن التاريخ الحقيقى، لا يمكن أن تكون لها أى قيمة فى حد ذاتها، حيث أنها تسهل وحسب المادة التاريخية التى تشير إلى تتابع مكوناتها المنفصلة، فضلاً عن أنها تزودنا بأى إطار تصورى من شأنه أن يعمل على تحديد عصور التاريخ، أو تسعى إلى تقديم زركشة جميلة كما تفعل الفلسفة. إنه على العكس من ذلك، فإنه يصعب علينا فى بداية الأمر حينما نقدم مجموعة من الملاحظات والترتيبات والاختيارات الحقيقية للماديات، أن نبحث فى عصور سابقة أو آنيه فى الوقت ذاته...»[٧٢].

إنه وفقاً لما تقدم، فإن ماركس ينادى بالحاجة الماسة إلى قياس علمي للمجتمع يتأسس على دراسة التفاعل الديناميكى الخلاق بين الإنسان من جانب، والطبيعة من جانب آخر، تلك العملية الإبداعية التى عن طريقها يتم صياغة الإنسان لذاته. إن مفهوم ماركس للمراحل الأساسية فى تطور المجتمع، لا يمكن أن تأتى بها من معين واحد ووحيد، فكما هو الحال فى كثير من مفهوماته التى نحتها، نجد أن هذا المفهوم قد جاء من أماكن متفرقة، لذا يتعين علينا تجميعه فيها. ولا يغربن عن بالنا، إن كتاب الأيديولوچية الألمانية، يستثنى من كل هذه الأعمال، حيث قدم فيه ماركس بشكل متباين معظم المفهومات التى طرحها فى إطار المادية، أضف إلى ما سبق، أن الكتاب الذى ذكرنا له تواً، قام فيه ماركس بتقديم عرضا متكاملاً للأنماط التى مرت به المجتمعات الإنسانية فى مشوارها التاريخى تلك التى تتباين عن بعضها.

وبغض النظر عما أشرنا إليه قبل قليل، فإن ما طرحه ماركس من مفهوم يتصل بالتطور الاجتماعى، يمكننا تعيين المكان الذى نهل منه ذلك المفهوم. إن كل نوع من الأنواع المختلفة التى قدمها ماركس كانت له خصائصه الخاصة، وديناميكيته ومنطقة فى التطور. كل ذلك يمكن اكتشافه وتحليله فقط عن طريق التحليل الواقعى، وهذا ما يؤكده مبدأ نظرى عريض، وعلى

الأخص فى تتبع عملية التطور التى خبرتها المجتمعات الإنسانية المتباينة. لقد أكد ماركس على أن التاريخ «لا شىء» إذا كنا نتابع أجيال منفصله كل منها يستغل الموارد المتاحة وبرأس المال والقوى المنتجة التى يسلمها كل جيل للجيل الذى يليه وهكذا. فإذا كنا نسلم بأن النشاط التقليدى يستمر فى ظروف مختلفة تماماً، وبنشاط مختلف تماماً(٧٢). فإننا وفق ذلك نكون بصدد تشويه للأسباب التى ترجع الأهداف للتاريخ إننا بذلك نتناقض مع المقولة التى تذهب إلى أن التاريخ الحديث يمكن أن نجعله هدفا وعينا للتاريخ القديم(٧٣).

ويجدر أن نشير هنا إلى أن ماركس قد سجل نفس الآراء عندما قام بالتعليق على الذين يرون أن المرحلة الرأسمالية تعد مرحلة ضرورية وسابقة على تأسيس الشيوعية فى مجتمع حديث. لقد رفض ماركس بشكل قاطع هذا الخطر النظرى أو الواقعى. وفى ذلك يرى أنه إذا أخذنا فترة سابقة من التاريخ، كمثال حاله روما، لتأكد لنا من أن ثمة ظروفاً لعبت دوراً أساسياً فى تكوين الرأسمالية فى أوربا الغربية خاصة فى روما، ولكن بدلاً من اسهامها فى تصاعد الانتاج الرأسمالى وتناميه، نجد أن الاقتصاد الرومانى كان يتسم بعدم التكامل، وذلك على الصعيد الداخلى. هذا يعنى أن هناك كانت أحداث متماثلة تماماً، ولكن حدثت فى ظروف تاريخية متباينه، ونتج عنها نتائج مختلفة تماماً. هذا يمكن فهمه إذا درس الإنسان هذه المواقف بشكل منفصل، ولكن لن ننجح ابداً فى فهمها إذا اعتمدنا على نظريه فلسفيه تاريخيه(٧٤).

وفى ختام هذا الجزى ينبغى ألا نتغافل عن إن نظرية ماركس عن تكوين المجتمع تتأسس على تتبع عملية الاختلاف المستمر لتقسيم العمل، تلك الارتباط بازدياد عملية الاغتراب والملكية الخاصة. ان ظهور المجتمع الطبقى يقوم بالأساس على عدم التفرقة بين ما يسمى بنظام الملكية المشاعيه، تلك التى ترتبط بقضية تقسيم العمل الذى يحدد البشر وفقاً لتخصصهم الوظيفى الذى ينفى معدل قدراتهم كمنتجين. وهكذا إن مراحل التطور المختلفة فى تقسيم العمل تقدم لنا صوراً عديدة تتباين تماماً عن الملكية السائدة فى المرحلة الحالية فى عملية

تقسيم العمل، التى تحدد أيضاً علاقات الأفراد ببعضهم مع الإشارة إلى الماديات والأدوات وعملية الإنتاج[٧٥].

٢ – ما قبل الأنظمة الطبقية

لعل كل شكل من أشكال المجتمعات التى عرفتها الإنسانية يفترض بالأساس تقسيماً أولياً للعمل، ولكن فى المجتمعات البسيطة والقبلية لا نجد لمثل هذا التقسيم أى وجود، اللهم إلا بصورة محدودة جداً، وخاصة فى التقسيم أو الفصل بين الجنسين. فالنساء كانت مهمتهم تتلخص فى تربية الأطفال وحسب، حيث أن أدوارهم الإنتاجية تقل كثيراً عما يضطلع به الرجال. وحرى بنا أن نشير إلى أن الإنسان فى بداية فجره، كان يتسم بالجمعية سواء فى تصرفاته أو تجمعه، أما صفه الفردية فهى تعد نتاجاً تاريخياً يرتبط بالأساس بعملية التقسيم المتزايد التعقيد للعمل. إن التقدم المتزايد لتقسيم العمل يتمشى مع القدرة على إنتاج فائض يزيد عن الحاجات الضرورية لإشباع الحاجات والمطالب الأساسية، ذلك الذى يتضمن تبادلاً للسلع، ويفضى إلى التفرد بين الناس، تلك العملية التى تصل إلى ذروتها فى ظل النظام الرأسمالى، ويصاحبها تطور عال المستوى فى تقسيم العمل (إقتصاد مالى وإنتاج سلعى). إنه فى إطار ذلك، فإن الناس تسعى إلى الفردية خلال التطور التاريخى للإنسان، «... يظهر الإنسان فى بداية الأمر كنوع من السلالة، أو باعتباره كائن حى فى إطار قبيلة محددة، لا تظهر عليه أيه بوادر للتفرد، وما أن تظهر عمليه التبادل حتى تصبح عاملا أساسياً فى سيادة ما يسمى بالنزعة الفردية... ومن المهم أن ندفع هنا أن الملكية فى الأصل كانت مشاعة، وأن الملكية الفردية ليست مشتقة من قانون الطبيعة، وإنما هى نتاج تطور إجتماعى حدث بعد ذلك...»[٧٦].

إنه من العبث أن نفهم تاكيد ماركس السابق على أن المجتمع الإنسانى كان موجوداً فى الأصل حيث كان يعيش فيه كل فرد على حدة، وأن كل واحد يملك نصيبه الصغير من الملكية الخاصة. وفى تاريخ محدد، تجمع كل الأفراد ليكونوا فيما بينهم مجتمعاً يقوم على نوع من

التعاقد. إن مثل هذه المجتمعات شهدت عدم إمتلاك الفرد لأكثر من حاجته، حيث كانت الملكية تلعب دوراً واحداً ووحيداً، ألا وهو كونها مصدراً للعيش.

إنه في ذلك مثله مثل الحيوانات تماماً(٧٧). إن علاقة الفرد بالأرض التى يفلحها كما يؤكد ماركس تتواجد فى إطار المجتمعات لا فى إطار المجموعات. إن المنتج يتواجد كجزء من العائلة أو القبيلة، أو من خلال التجمعات التى يكونها مع الآخرين من بنى جنسه... الخ، وهذا يفترض تاريخياً أشكالاً نتيجة لاختلاط بالأخرين والتجمع فيما بينهم(٧٨).

أن أبسط صورة للمجتمع القبلى هى التى تتبع نظام الترحال أو الانتقال، بما فيها من تجمعهم للصيد أو الرعى. لم تكن القبيلة وقتذاك مرتبطة بمكان محدد، وكانت تستهلك الموادر فى أى مكان، ثم تنتقل لمكان آخر، أن عدم استقرار هؤلاء يعود إلى طبيعتهم وغريزتهم، ذلك الذى استمر طويلاً حتى عرفوا الاستيطان واستئناس الزراعة. إن التحول من مجرد جماعات غير مستقرة إلى مجتمعات مستقرة زراعية كان بفضل مجموعة من العوامل التى أثرت بشكل بالغ فى الظروف المادية والبيئية وطبيعة الشخصية «الشخصية القبلية»، تلك التى فرضت مزيداً من الاختلاف فى قسمة العمل التى تطورت من فصل العمليات المرتبطه بزيادة السكان والصراع مع القبائل الأخرى(٧٩). أن عملية الصراع بين القبائل، وغزو واحدة لأخرى، أفضى إلى سيادة نظام. عرقى للرق كجزء من طبقى متدرج من الرعى إلى أفراد القبيلة إلى العبيد فى أسفل هذا الهرم، وإذا كانت عملية الاتصال عن الغزو قد انتجت نوعاً من التدرج الاجتماعى فى داخل القبيلة، فإنها أيضاً قد ساهمت فى تشجيع عمليات التجارة وتخليق وسائل إنتاج معينة ساعدتهم فى التغلب على البيئة الطبيعية. إنه من خلال تشجيع عمليات فى التجارة، فقد تطورت عملية تبادل السلع، وشجعت على مزيد من التخصص فى المجال الوظيفى، ان تاريخ تخلق مثل هذه المجتمعات، يمدنا بالخبرة الأولى لإنتاج السلع، أى وجود منتجات مخصصة للبيع فى سوق تبادل السلع، ناهيك عن تخليق الحاجة إلى أستخدام النقود. إن علاقات التبادل ساهمت فى زيادة إعتماد الناس على بعضهم، ومن ثم خلقت مجتمعات

تتسم بالزيادة والتوسع فى أحجامها.

لقد صور ماركس فى أعماله الأولى أن هناك خطاً واحداً من التطور إستخدم فيه ببساطه المادة التاريخية الخاصة بالواقع الأوربى، وأيضاً حاول توضيح أن هناك تحولات من مجتمعات قبلية إلى مجتمعات قديمة «روما واليونان»، ثم حاول أخيراً التمييز بين أكثر من خط للتطور من الحالة القبلية، إلى المجتمعات ذات الطبيعة الطبقية. وفى إطار ذلك فقد أشار على وجه الخصوص إلى بعض المجتمعات الشرقية (الهند والصين)، ولكنه تعرف أيضاً على نوع آخر من المجتمعات القبلية، وهو المجتمع الجرمانى الذى عن طريق إتصاله بالأمبراطورية الرومانية المتفككة شكل نواة الإقطاع الذى عرفته أوربا الغربية. ويمكن لنا أن نشير هنا إلى أن آراء ماركس عن طبيعة الأسلوب الأسيوى للإنتاج (المجتمع الشرقى) ليست هى هى على طول الخط، حيث أصابها بعد التغيير. ففى مقالاته التى نشرتها صحيفة «الديلى تريبون» عام ١٨٥٣، ركز ماركس على العوامل المناخية والجغرافية التى جعلت من عملية التحكم فى الرى من العمليات الهامة فى العملية الزراعية، وما أدت إليه من وجود حكومة مركزية قوية أو سيادة ما يسمى «بالطغيان الشرقى»(٨٠).

وفى هذا الصدد من المهم أن نوضح أن وجهه نظر ماركس قد طرأ عليها تغيراً كبيراً مؤخراً، حيث يرى أن هذا الطغيان كان متأصلاً فى مثل هذا النمط من المجتمعات، كما أنه فى الوقت عينه يعد شيئاً وراثياً فى المجتمع المحلى نفسه. إن المجتمع الشرقى من وجهة نظر ماركس هو مجتمع يقف نداً قوياً لعملية التغير، ومن ثم فإن هذا الميل للاستقرار لا يعود فحسب إلى السيطرة الطاغية للحكومة المركزية، ولكن يرجع بصفة أساسية إلى شخصية المجتمع القروى الخاضعة والخانعة لكل ما يفرض عليها. إنه فى مثل هذه المجتمعات نجد أن مجتمع القرية الصغير مكتفى بذاته تماماً، ويضم بداخله كل ظروف الإنتاج وفائضه. إن الأصول التاريخية لمثل هذه الظاهرة لا تتضح بشكل جلى على الإطلاق، ولكن هذا حدث بالأساس نتيجة لما نشأ من إتحاد بين الصناعات وبين الزراعة التى قادت إلى زخم هائل من

التباينات.

إن زيادة السكان فى المجتمع الشرقى تميل فقط إلى إنتاج مجتمع جديد، وإذا أخذنا نموذج الإنسان القديم الذى لا يمتلك الأرض[٨١]، فإن العامل الضرورى فى هذا يتمثل فى نقص ملكية الأرض. فبينما الملكية الخاصة للأرض لم يطرأ عليها أى تطور كما هوالحال فى بعض أجزاء أوربا وخاصة فى روما، فإن الزيادة السكانية أدت إلى مزيد من الضغط على الملكية، ومن ثم أدت إلى توسعها المضطرد، لكن فى المجتمع الشرقى الواقع عكس ذلك، حيث يكون الفرد فيها حائزاً وليس مالكاً. إن مثل هذه النوعية من المجتمعات لا يكون بالضرورة طاغياً، لأن مثل هذه المجتمعات القروية الصغيرة، ربما تتواجد فى جماعات متباعدة وغير مترابطة، ناهيك عن تخصيصها لجزء من الفائض للوحدة القبلية الناشئة عن عبادة الاله، أو قل أنه الفائض الذى يقدم كقربان للإله الذى دائماً ما يتقون شره ويكسبون رضاه. ويجدر أن نوضح أن إتحاد الحاكم مع رعاياه لا يقوم بالأساس فى مجتمع متكامل ومترابط، يعتمد بصورة كلية على التعاون الاقتصادى المشترك، وإنما يظل مجتمعاً يتكون أساساً من وحدات ترتبط بالشخص الذى يسود ويتفوق.

ولا يفوتنا أن نذكر هنا أن الوحدات المكتفيه ذاتياً فى المجتمعات القروية، لعبت دوراً فى الحد من نشأة المدن ونموها، كما أن هذه المدن لم تلعب دوراً بارزاً فى الهند أوالصين[٨٢]. وعلى العكس من ذلك، فإنه فى ظل مجتمعات متباينه أخرى، نجد على سبيل المثال، أن المدينة إحتلت مكانه متعاظمة، كما هو الحال فى اليونان وروما. لقد ركز ماركس على النمو الحضرى فى إطار إستخدامه له، فكان يمثل علامة فارقة فى إطار مفهوم تقسيم العمل، إن التعارض بين المدينة والقرية يبدأ عند التحول من البربرية إلى المدينة، من القبلية إلى الدولة، من المحلية إلى الأمة، ويجتاز خلال التاريخ كله حتى يصل إلى المدينة اليوم. إن الإنقسام أو الفصل بين المدينة والريف[٨٣]، يزودنا بالظروف التاريخية لظهور العواصم والمدن الكبرى التى تبدأ أولاً بالمدينة، نتيجة إنفصالها عن ملكية الأرض الزراعية. وإذا كانت ذلك كذلك، فإنه من المهم أن

نعرف أن المدنية عرفت بدايات الملكية التى تستند بالاساس على عمليتى العمل والتبادل(٨٤).

لقد كانت المدينة فى المجتمع القديم هى أساس الحضارة، لذا فهى تعد أول صورة محددة للمجتمع الطبقى. فعلى الرغم من أن المجتمع الأسيوى أظهر تطوراً معيناً فى تنظيم الدولة، إلا أنه لا يعتبر من جانب ماركس نظاماً طبقياً متطوراً، لأن الملكية تظل مشاعية على المستوى المحلى(٨٥). إن الطبقات تظهر فقط لحيز الوجود نتيجة لوجود فائض معين فى امتلاك الثروة التى أصبحت كافية للمجموعات الذين هم بمثابة جماهير المنتجين. إنه حتى فى المجتمع القيم، وخاصة فى اليونان القديمة نجد أن الملكية الفردية كانت لا تزال غير واضحة، وذلك لأنها كانت مشاعية وعامة.

٣ – العالم القديم

يعتبر العالم القديم ثمرة إتحاد مجموعة من القبائل، تلك التى كونت فيما بينها ما يسمى بالمدينة، وذلك إما نتيجة الاتفاق أو الغزو(٨٥)، وهذا هو عكس الحال فى الشرق، حيث أن المدينة كانت تمثل وحدة إقتصادية ككل. إن القبائل الأصلية المكونة للدولة– المدينة كانت تجمل صفات العدوان، ومن ثم نجد أن من يتفحص خصائصها يتضح له أنها كانت موغلة فى الولع بالحرب. إن ذلك يعنى أن المدنية الأولى التى عرفتها العصور القديمة كانت تتسم بالطابع العسكرى، وهذا ما يفصح عنه تاريخ كل من اليونان وروما، التى كانتا تتمتعان بشخصية حربية توسعيه. إن تحليل ماركس للمجتمع القديم يركز بصفة خاصة على وضعية روما، تلك التى كانت تعتبر مجتمعاً حضرياً، ولا تنفصل بالضرورة عن تأثير ملكية الأراضى الزراعية. إن ملاك الأرض الزراعية كانوا فى الوقت ذاته هم ساكنوا الحضر، وفى ذلك يصف ماركس هؤلاء، بانهم مزارعين يعيشون فى المدينة(٨٦)، ناهيك عن أن الطبقة الحاكمة التى تأسست طوال فترات التاريخ الرومانى كانت تستند فى أوضاعها على ملكية الأرض، إنه بسبب إنفجار وتزايد السكان، فقد تطلع هؤلاء الحكام على التوسع خارج الحدود، ذلك الذى كان يعد مصدراً رئيسياً للتغير فى المجتمع الرومانى، والتناقض الأساسى الذى تأسس عليه هذا التركيب، هذا

فى الوقت الذى يكون فيه ذلك جزءً ضرورياً للظروف الإقتصادية للمجتمع ذاته، فإنه فى الإطار عينه يفسخ الرابطة الحقيقية التى يستقر المجتمع وفقاً لها(٨٧). إن التوسع فى حجم السكان، والمغامرات العسكرية ساهماً فى التوسع فى حجم تجارة الرقيق، وكذا فى التركيز على ملكية الأرض. لقد أدت حروب الغزو والاستعمار إلى ظهور خطوط عريضة وواضحة للتباين الطبقى، الأمر الذى أدى إلى التضخم فى أوضاع العبيد، الذين تحملوا العبء كل العبء فى عملية الإنتاج، فى مقابل ظهور النبلاء أصحاب الأرض بمظهر الطبقة الحاكمة، التى إنفصلت عن الأولى- أقصد العبيد- فراحت تحتكر المواردالخاصة وتنظم شئون الحرب، إن النظام برمته قام وتأسس على حدود معينة من أفراد المجتمع، الذين لا يمكن التفوق عليهم دون تعريض أحوال المدينة القديمة ذاتها للخطر، إن هذا السبب هو الذى دعى ماركس أن يطلق عليه «بالهجرة الإجبارية» تلك التى صاغت ما يسمى بالمستعمراتاقائمة وشكلت فى الوقت عينه رابطه منتظمة فى تركيب المجتمع(٨٨).

إن السبب فى ذلك يعود إلى النقص الشديد فى الأرض الزراعية، الذى لم يشكل حافزاً قوياً على زيادة الإنتاجية من الموارد الموجودة. إن ما سبق توضيحه لم تكن توجهه ايديولوچية محددة. أو بقول آخر، أنه آنذاك لم تدفع مثل هذه المجتمعات ايديولوچية معينة، أو أن الزيادة فى الثروة لم يكن باعثها عقيدة أو فكر محدد، بقدر ما كانت مثل هذه المجتمعات تسعى إلى البحث عن وسيلة مثاليه يمكنهم من خلالها توليد الأرباح. لقد كان «بروتس» يفضل أموال الأرض على معدلات الأرباح التى تأتى عن غير الأولى. لذا نجد أن التساؤل الجوهرى الذى كان يطرح نفسه وقتذاك، هو: ما نوع الملكية التى تخلق أو تحدد أفضل مواطن؟، إن الثروة كهدف فى حد ذاته ظهر فقط بين مجموعة صغيرة من الناس الذين يشتغلون بالتجارة(٨٩).

إن الثروة لا تقيم لذاتها وزناً، كما أن التجارة والصناعة وما تخلفهما من أموال لا تكون جديرة بالاحترام . إن ما يتحقق من مكانات إجتماعة لا تأتى فى ذلك الوقت إلا من خلال ملكيه الأرض، لذا فإن أى مصدر آخر للثروة كان دائماً ما ينظر له بعين الشك، أو قل

بالاحتقار. ففى الوقت الذى كانت تحظى الملكية وحائزيها بمكانه متقدمه من حيث التقدير الاجتماعى، فإنه كان ينظر للعمال بنظرة متدنيه للغاية، وبنهاية الجمهورية كانت الدولة الرومانية مؤسسة على استغلال مجموعة البلاد التى يتم فتحها والسيطرة عليها من خلال الابـاطـرة[٩٠] إن الصراع الطبقى داخل المجتمع الرومانى إرتكز حول صراع بين النبلاء والطبقات الدنيا. لقد إستغل النبلاء الطبقة الدنيا، بلا خجل، وذلك عن طريق جبايه الضرائب التى وصلت إلى درجه عالية فى روما تلك التى لم تشكل يوماً تراكماً رأسماليا. إنه عند مناقشة دور الضرائب، اشار ماركس فى الجزء الثالث من كتابه «رأس المال»، أنه بينما كان رأس المال المتولد من الضرائب يلعب دوراً هاماً فى تطور الرأسمالية فإن هناك مجموعة أخرى من الظروف كان لها عظيم الأثر فى إضعاف الاقتصاد. إن ما أشرنا إليه تواً هو ما حدث فى روما، لقد كانت للضرائب أثر هدام على صغار المزارعين، لأنها بدلاً من سد حاجة صغار الفلاحين الذين كانوا يواجهون الدمار عن طريق تجنيدهم الإجبارى للحرب، فإن النبلاء كانوا يقرضون المال بفوائد باهظة، وبمجرد أن أنتهت الطبقة الحاكمة من تدمير الطبقة الدنيا تماماً، المتمثلة فى الفلاحيين، أنتهى هذا الاستغلال وحل محله اقتصاد قائم على العبوديه والرق. وبعبارة أخرى، لقد حل مكان اقتصاد الفلاح الصغير بأخر يستند على العبودية أوالرق[٩١].

لقد مرت العبودية كنظام خلال مراحل مختلفة من التاريخ الرومانى، حيث بدأ بنظام سيادة الذكور حيث يساعد العبيد صغار المنتجين، ثم بازدياد الكساد بين صفوف الطبقة الدنيا ذاتها وتحولها إلى أرقاء، أدى ذلك إلى نمو الإقطاعيات الكبيرة، حيث بات إنتاج السوق على صعيد الزراعة يمارس على نطاق واسع.. ولكن مع تدهور وفشل التجارة والصناعة والنهوض والتطور، بالإضافة إلى تفاقم الكساد نتيجة لاستغلال غالبيه الشعب فقد تحول معظم الفقراء إلى مجموعة من المعدمين، إن ذلك يعنى أنه فى نهاية الأمر قد تحول السكان إلى فقراء، كما أن الموارد المالية للإقطاعيات أضحت غير اقتصادية ، ولا تدر عائداً كبيراً. إن كل ذلك أدى إلى تزايد انحدار- التجارة، وتدهور أوضاع المدن. إن ما حققته التجارة دمرته

بشكل بالغ مجموعة الاتاوات التى فرضت من خلال ما يسمى بالضرائب، إن الرق ذاته بدأ فى الزوال، وتفتت المزارع الكبيرة التى تم تأجيرها إلى صغار المزارعين وفق نظام الوراثة. إن كل ذك أدى فى نهاية الأمر إلى تقلص الزراعة وبذا باتت على نطاق ضيق.

وهكذا، إن ذلك حدث فى مجد روما، وقت إن كانت إمبراطورية عظيمة، منتجة لثروة هائلة. لقد إنهارت فى النهاية وحل محلها وتطورت القوى المنتجة فيها، وتبلورت من جديد تكوينات داخلية منعت النمو من الوصول إلى حد معين، أن تجريد أعداداً كبيرة من المزارعين من وسائل إنتاجهم- عملية يركز عليها ماركس فى مناقشة أصل ونشأة الرأسمالية - لا تؤدى إلى تطور الإنتاج الرأسمالى، بقدر ما يؤدى إلى تكريس نظام يستند على العبودية، ذلك النظام الذى يتفكك فى نهاية الأمر وينهار من الداخل.

٤ - الاقطاع وأصل التطور الرأسمالى

لقد كان هجوم البرابرة على روما، عاملاً معجلاً فحسب، لسقوط العالم القديم. أما الأسباب الحقيقية فإنها تكمن فى التطور الداخلى لروما نفسها. إن ماركس لا يعتبر العالم القديم مرحلة ضرورية فى تطور الإقطاع[٩٢]. ولكن فى أوربا يعتبر سقوط وإنحلال الامبراطورية الرومانية أساسا فى ظهور المجتمع الأقطاعى. وعلى الرغم من أن ماركس لم يناقش المراحل الأولى للاقطاع بالتفصيل فى أى من كتابات، إلا أنها كانت أساسية فى مناقشات «أنجلز» خاصة فى كتابه «أصل العائلة» التى بمقتضاها واجهوا مهمة إدارة الحدود التى حصلوا عليها، وإضطروا إلى تعديل نظام الحكومة، وتبنوا عناصر تشريع رومانية موروثة. إن هذا الوضع الاجتماعى الجديد يرتكز على السيادة العسكرية، تلك التى تنتهى فى نهاية الأمر إلى حكم ملكى[٩٣]. لقد تشكلت طبقة النبلاء الجدد من العسكريين الذين تعاونوا مع الصفوة المتعلمة والموظفين الرومان. وبعد عدة قرون من الحروب المستمرة والفوضى المدنية فى أوربا الغربية، تدنت أوضاع المزارعين إلى درجة سيئة. وأحرى بنا أن تشير إلى أن هؤلاء كانوا يشكلون جوهر الجيوش البربرية الذين تم إستبعادهم من أراضى النبلاء. ويذهب

ماركس فى ذلك إلى أنه بحلول القرن التاسع خاصة خلال فترة الإقطاع ظهر كيان متفرع من البرابرة القدماء (الجرمانيين) واستمر تنظيمها الاجتماعى فمثلاً فى إحياء الملكية المشاعية على المستوى المحلى، وظل هذا التركيب الفرعى خلال العصور الوسطى خصباً فريداً للحرية والحياة الشعبية [٩٤]. إن ماركس لم يهتم كثيراً برسم حدود فاصلة لخصائص المجتمع الاقطاعى، وإنما ركز بشكل مكثف على عملية التحول من النظام الإقطاعى إلى النظام الرأسمالى، لذا نجد أن هناك كثيراً من الثغرات والغموض فى وصفه لعملية الانتقال، التى يمكن أن نجملها وفقاً لوجهه نظر ماركس فى الوصول إلى فترة نضج المجتمع الاقطاعى خاصة فى تاريخ أوربا الاقتصادى آنذاك.

إن النظام الاقطاعى يستند على نظام محدد فى الانتاج، فهو فى الوقت الذى يعتمد على الفلاحين الأحرار، فهو أيضاً يعتمد على نظام السخرة. وإذا كان ذلك هو السائد فى الريف، فإن المدن شهدت الصناعات المنزلية والإنتاج اليدوى. وبغض النظر عن أن النظام الإقطاعى لم يكن حكراً على الريف فحسب، إلا أنه فى الأساس كان إقطاعاً ريفياً، فإذا كانت الآثار قد نشأت فى المدينة فى حدود ضيقة، فإن العصور الوسطى بدأت فى الريف[٩٤]. وينبغى أن نشير هنا إلى أنه على الرغم من أن العامل وفق نظام السخرة كان يتحتم عليه أن يسلم كمية معينة من إنتاجه إلى مالك الأرض، إلا أن درجة اغترابه عن الأرض كانت تقل كثيراً، خاصة لأن العبد يملك نفسه، حيث ينتج لسد حاجته وحاجة أسرته، إن مالك الأرض لا يحاول استخلاص أقصى ربح من صنيعته أو المقطوع له، وإنما يستهلك ما هو موجود، فضلاً عن أنه بهدوء يترك مهمة الزراعة للعبيد والمزارعين المستأجرين[٩٥]. إن تاريخ المراحل الأولى للرأسمالية بالنسبة لماركس تعتبر إلى حد كبير تاريخ يتزايد فيه الإحساس بالاغتراب من جانب المنتج للسلعة التى ينتجها. بمعنى آخر، أن سلب العامل لحق إمتلاك وسائل الإنتاج، ومن ثم تبعيته يعتمد بشكل أساسى على إعتماده المستمر على بيع جهده فى سوق العمل.

إن تفكك النظام الاقطاعى، وبدايات النمو الرأسمالى، يرتبط بالأساس بنمو المدن، ويشدد

ماركس على أهمية ظهور حركة البلديات فى القرن الثامن عشر، التى كان لها شخصية ثورية، والتى كان من نتائجها أن أضحت المجتمعات الحضرية على درجة عالية من استقلال الإدارة(٩٦). ففى العصور القديمة شهدت المراكز الحضرية وجود مجموعة من المرابين وأصحاب رؤوس الأموال، ومن ثم شهدت نظاماً نقدياً ساهم فى التقليل من شأن النظام الذى قام وفق الإنتاج الزراعى(٩٧). وفى الوقت نفسه شهدت هذه الفترة بعض المدن التى عملت وفق نظام المقايضة، وذلك منذ عهد الامبراطورية الرومانية. بيد أن تطور المراكز الحضرية وتحولها إلى مراكز صناعية وتجارية، يبدأ من القرن الثانى عشر، وقت أن كان معظم سكانها فى الدرجة الأولى من العبيد الأحرار. إن نمو التجار شجع على عملية التوسع فى إستخدام النقد، وهكذا فى عملية تبادل السلع، وإلى أزيد من ذلك أنها ساهمت فى اكتفاء الاقتصاديات الاقطاعية بذاتها، وعدم إحتياجها لأى شىء من خارجها. لقد ساهمت هذه التسهيلات فى زيادة أعداد المرابين، وكذا فى زيادة أعداد المتعاملين بهذا النظام، الأمر الذى أدى أو ساعد على إنهيار ثروات الارستقراطية، وبالتالى فوت الفرصة على هؤلاء لكى يحكموا قبضتهم على المزارعين. إن المزارعين الذين فلتوا من فلك ملاك الأرض راحوا يستدينون من هؤلاء المرابين، فى الوقت الذين كانوا يوفون بالتزاماتهم الحالية، وبعد مضى قرنين من الوقت، شهد المجتمع الانجليزى، تواريا لنظام الرق بشكل تام، فأى كانت المسميات، فإنه يمكن القول أن القاعدة العريضة من العمال المأجورين فى هذا البلد قد تحررت تماماً من الملاك.

ولكن على الرغم من إنتفاء نظام الرق فى إنجلترا آنذاك، إلا أنه لم يكن كذلك فى مناطق مختلفة من أوربا، حيث حدث إنتعاش له، وردة مرة أخرى(٩٨). وبيد أن إيطاليا قد شهدت فى القرن الرابع عشر بداية الإنتاج الرأسمالى، وشهدت إنجلترا نفس البدايات فى القرن الخامس عشر، غير أنها كانت محدودة المجال. لقد كانت المدن محكومة بنقابات قوية تحد بقوة من أعداد الصبية وتجار الشنطة الذين يمكن توظيفهم من قبل صاحب العمل، وكانت هذه النقابات بعيدة عن رأس المال التجارى، لأنها فى ذلك الوقت كانت تعد الصورة الوحيدة لرأس المال

الحر الذين كانوا على صلة به[٩٩]. علاوة على ذلك لم تكن هناك إمكانية لتطور الرأسمالية بينما غالبية العمال المأجورين يأتون من أصول فلاحية. إن عملية التراكم الأولى أو التكوين الداخلى لأسلوب الإنتاج الرأسمالى يتضمن كما يؤكد «ماركس» إمتلاك الفلاح لموارد الإنتاج وحرية التصرف فى المنتج، وهى مجموعة أحداث سطرها تاريخ البشرية بحروف من دم ونار.

لقد حدثت هذه الطريقة فى فترات مختلفة، وبطرق مختلفة، وفى بلاد مختلفة، وفى ذلك يركز ماركس على إنجلترا خاصة فى العصر الكلاسيكى، حين شهدت تحول الفلاح المستقل إلى عامل أجير خاصة فى أواخر القرن الخامس عشر[١٠٠]، حيث عملت الحروب الإقطاعية أنذاك على إمتصاص ثروات النبلاء، كما أنه كان لتجمع البروليتاريا أكبر الأثر فى كسر شوكة النبلاء الذين أنهارت أوضاعهم الطبقية خاصة بعد أزدهارها سلطة الملكية. لقد إتجهت الارستقراطية المالكة للأرض صوب إقتصاد تبادل السلع، الأمر الذى أدى إلى أنغلاق الحركة التجارية عليهم، مما ساهم فى أحتكار تجارة الصوف، ومن ثم إرتفاع أسعاره إرتفاعاً حاداً. ففى موقف تحدى ومعارضة للملك والبرلمان، إقتلع النبلاء من ملاك الأرض أعداداً كبيرة من الفلاحين وطردوهم بالقوة من أراضيهم. لقد تحولت الأرض الزراعية إلى مراعى لا تتطلب سوى عدد غير بعيد من الرعاة، وكان لعملية طرد الفلاحين من أراضيهم أثر جديد ومخيف فى الوقت آنه خاصة فى القرن السادس عشر، إذ قامت حركة الإصلاح وسلمت أراضى الكنيسة الشاسعة إلى المقربين من الملك، أو أنها قامت ببيعها بثمن بخس إلى المغامرين، وطلاب الثروة الذين طردوا المستأجرين من أراضيهم التى كانوا قد ورثوها. لقد تحول الفلاحين بموجب قرارات الطرد إلى متسولين ومتشردين[١٠١]. والواقع أن هذه الإجراءات لم تقف عند هذا الحد، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك حيث نحتت تشريعاً قاسياً ضد التشرد، ذلك الذى كان من شأنه أن أضحى معظم أفراد المجتمع خاضعين بطريقة إجبارية لنظام الأجر[١٠٢]. وغنى عن التبيان أنه مع مطلع القرن السادس عشر فقد عرفت بريطانيا بداية تولد البروليكاريا، من خلال شرائح الفلاحين الذين جردوا من ملكياتهم الزراعية، وأصبحوا جماعة مغتربة أو قل

مستلبه لمواردهم الإنتاجية. لقد زج بهؤلاء فى سوق العمل، الأمر الذى أدى بهم أن باتوا مجرد أجراء أحرار ويذكر ماركس فى هذا الصدد بازدراء، أن الاقتصادين السياسيين يفسرون ذلك فى ضوء سبب إيجابى محض ويتحدثون عن تحرير الناس من أغلال الاقطاع ومحظوراته. لقد أغفلوا تماماً وبقصد وبلا خجل أن هذه الحرية تتضمن إغتصابا لحقوقهم المقدسة فى الملكية، تلك التى تعد من أبشع التصرفات العنيفه تجاه الأفراد(١٠٣).

إن هذه الأحداث فى حد ذاتها لا يمكن اعتبارها ظرفاً كافياً لارتفاع شأن الرأسمالية، إذ أنه نهاية القرن السادس عشر كانت البقايا المنهارة للإقطاع أمام خيار واحد ووحيد، هو التعرض لمزيد من الانحلال أو التحرك نحو شكل إنتاجى أكثر تقدما، وهو الرأسمالية، ومن المهم أن نشير إلى أن هناك عاملاً آخر له أهمية فى تشجيع الرأسمالية. ذلك الذى يتمثل فى التوسع الشديد والسريع للتجارة عبر البحار، والذى تطور نتيجة للاكتشافات الجغرافية المذهله التى حدثت فى نهاية القرن الخامس عشر، وخاصة اكتشاف أمريكا ورأس الرجاء الصالح، الذى أعطى للتجارة والملاحة والصناعة دافعاً لم يكن معروفاً من قبل من أجل التطور السريع. ان التدفق السريع لرأس المال من هذه التجارة بالإضافة للمعادن الثمينة التى دخلت للبلاد خاصة بعد اكتشاف الذهب والفضة فى أمريكا غيرت كل الترتيبات الاقتصادية والإجتماعية فى إنجلترا. لقد برز نوع جديد من القوى الاجتماعية، تلك التى تتمثل فى رجال الصناعة الجدد الذين أقاموا صناعتهم بالقرب من المرافئ، وفى مناطق معينة من داخل البلاد ولكن بعيداً عن التنظيمات النقابية. ويبد أن ثمة صراعاً حروراً بين ما كان قائماً من تنظيمات نقابية وبين الصناعة الناشئة، إلا أن الأخيرة إستطاعت أن تفلت من سطوة الأولى، وتحقق رواجاً وازدهاراً لم يكن متوقعاً(١٠٤).

ويجدر أن نذكر أن الرأسمالية الحديثة كانت قد بدأت من المراكز القديمة للصناعة، وذلك حتى تستفيد من التجارة واسعة النطاق سواء البحرية أوالبرية(١٠٥). وفى هذا الصدد ينبغى أن نشدد على أن الصناعة المنظمة لن تنشأ من خلال الحرف الصناعية البسيطة التى كانت

تحت سطوة وتحكم النقابات، بل جاءت نشأتها من خلال ما أسماه ماركس «بالعمليات الريفية المساعدة» للغزل والنسيج، التى لم تكن تحتاج إلى تدريب فنى مرتفع. لقد ظل المجتمع الريفى إبان تطور الرأسمالية فى صورتها النقية وتكوينها الطبيعى والمنطقى، تحليل المركز الأخير، لذا فإن الحركة الداخلية والعنيفة تجدها كانت تمور فى هذا المكان، أقصد الريف(١٠٦). إنه من خلال ما سبق يمكن القول أنه فى هذه المرحلة لم يكن رأس المال يعد بعد قوة ثورية. كما أن التطور السابق للتجارة الذى بدأ فى القرن الحادى عشر كان يمثل عاملاً أساسياً فى إذابه الكيان الإقطاعى. إن المدن التى تطورت كانت بالضرورة تعتمد بشكل قوى على النظام القديم، فضلاً عن أنها لعبت دوراً محافظاً حتى حصلت على قدر معين من السلطة. إن صعود الرأسمالية كنظام أجتماعى وتخلق الطبقة البرجوازية يعود إلى بدايات القرن السادس عشر.

أن عملية تدفق الذهب والفضة أحدث إرتفاعاً حاداً فى الأسعار، الأمر الذى ساهم فى تحقيق أرباح وفيرة للتجارة والصناعة. وإذا كان ذلك هو الواقع بالفعل، فإنه من وجهه نظر أخرى كان يمثل مصدر خراب وأفول لطبقة كبار ملاك الأرض الزراعية، فى مقابل تضخم أعداد الطبقة العاملة. ويبد أن ما سبق يمثل حجم التغيرات على الصعيدين الاقتصادى والاجتماعى، فإنها تعد مخاض أول ثورة انجليزية، والتى تعتبر لحظة واحدة فى الامتداد السريع لسلطة الدولة. لقد عجلت التجارة التى ازدهرت حينذاك، وكذا السلطة السياسية التى كانت قائمة فى ذلك الوقت بظهور ما يسمى بأسلوب «البيت الساخن»، تلك العملية التى وفقا لها تم التحول من الأسلوب الإقطاعى إلى الأسلوب الرأسمالى عبر فترة إنتقالية ليست كبيرة(١٠٧).

وغنى عن الإثبات، أنه حتى وقتنا هذا، لا يعرف الكثير من الأصول المحددة للرأسماليين الأوائل، كما أن ماركس كان يفتقد إلى الكثير من المادة التاريخية لكى يعرضها علينا فى هذا الشأن. وبرغم ذلك، فهو يشير إلى وجود أسلوبين متناقضين فيما يتصل بالسير قدما تجاه نمط الإنتاج الرأسمالى، الأول يتمثل فى تحول فئة من طبقة التجار من العمليات التجارية

البحث إلى المشاركة فى الإنتاج وحرى بنا أن نشير إلى أن ذلك حدث فى بداية تطور الرأسمالية فى إيطاليا. وهو الذى يعد المصدر الأساسى لتجنيد الرأسماليين فى إنجلترا فى أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر لكن هذه الصورة من الشكل الرأسمالى باتت عقبه فى وجه الأسلوب الحقيقى للإنتاج الرأسمالى، وانهار بتطور الأسلوب الأخير(١٠٨). أما الآخر، فإنه يمثل المنعطف الثانى لتطور الرأسمالية حسب رأى ماركس، ذلك الذى يتمثل فى «السبيل الثورى الحقيقى» والذى بمقتضاه أن كدس الأفراد المنتجين رأس المال وإنتقلوا من الإنتاج، ليوسعوا مجال نشاطهم ليشمل التجارة. لهذا فهم من البداية يعملون خارج النقابات وفى صراع معها.

وبيد أن ماركس يعطى بعض التلميحات لكيفية حدوث أسلوب أخر للتطور الصناعى، إلا أنه فى هذا الإطار حدد بعض الجوانب العملية التى حدثت فى مجال الزراعة وخاصة فى أنجلترا. وبقدوم أواسط القرن السابع عشر، كانت هناك نسبة كبيرة من الأرض الزراعية يملكها المزارعين الرأسماليين الذين يستأجرون العمال للقيام بالإنتاج من أجل السوق. لقد تضخمت ملكيات هؤلاء من خلال إغتصابهم لمجموعة الأراضى العامة التى خلفها النظام الاقطاعى، ويهم أن نوضح هنا، أنه على الرغم من أن عملية الاغتصاب كانت ممتدة حتى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، إلا أن اكتمالها تعاصر مع اختفاء ما يسمى باستقلال الفلاحين، ومعاملة الأرض على أنها رأس مال يخلق من أجل تصنيع المدن، أو أنه ضرورى لإنشاء وتأسيس القوة البروليتاريه(١٠٩).

لقد ميز ماركس بين مرحلتين عريضتين لتنظيم الإنتاج فى المرحلة الرأسمالية، المرحلة الأولى التى سيطرت عليها، الصناعة، تلك التى كانت أهم خاصية لها تتمثل فى أنهيار المهارات الحرفية وتحولها إلى مهام تخصصية ينفذها عدد من العمال الذين يعملون بشكل جماعى، بدلاً مما كان يقوم به الحرفى بمفرده فى ظل النظام النقابى. لقد كانت قدرات الصناعة تفوق كثيراً قدرة الإنتاج الحرفى، ليس بسبب التقدم الفنى فحسب. وإنما بسبب تقسيم العمل، الذى يجعل

من الممكن إنتاج العديد من الوحدات كل ساعة.

إن الصورة الإنتاجية، التى سادت منذ القرن السادس عشر حتى نهاية القرن الثامن عشر كانت تتسم بمجموعة من ؟؟؟؟. فعلى الرغم من اتساع الأسواق فى نهاية القرن الثامن عشر، إلا أن هذا الاتساع لم يستطع أن يفى بالاحتياجات الضرورية، لذا فإن ثمة ضغوطاً موريست من أجل ابتكار وسائل أكثر نجاعة للإنتاج. أما المرحلة الثانية فتتمثل فى تطوير الآلات التى كانت مطلباً أساسياً لاحتياجات السوق(١١٠)، تلك التى كان من نتاجها حدوث ثورة صناعية، وسيادة الميكنة(١١١) أنه منذ ذلك الحين، وقد سيطر هذا الأسلوب على نمط الإنتاج الرأسمالى الأمر الذى ترتب عليه وجود حركة حثيثة ودائمة نحو التطور التكنولوچى، ذلك الذى أصبح فيما بعد من أهم الصفات المميزة للرأسمالية. أن تطوير الآلات المعقدة، والمرتفعة التكاليف، كانت تمثل عاملاً أساسياً فى تمركز وتضخم الاقتصاد الرأسمالى، الذى ركز عليه ماركس كثيراً فى كتابه رأس المال، والذى من خلاله قدم ماركس تنبؤه لانهيار الرأسمالية.

ثالثاً : علاقات الإنتاج والتركيب الطبقى.

يرى ماركس أن تطور المجتمع ينتج عن التفاعل الإنتاجى المستمر بين الناس والطبيعة. إن الناس يبدأون فى التمييز بينهم وبين الحيوانات، بمجرد أن ينتجوا وسائل معيشتهم(١١٢). أن إنتاج وإعادة إنتاج الحياة ضرورة تفرضها الحاجات البيولوچية والاحتياجات الأساسية للإنسان. وهكذا فإن النشاط الإنتاجى الخلاق يعد أساساً للمجتمع بالمعنى التاريخى والتحليلى. إن الإنتاج يعتبر أول حقيقة تاريخية للإنتاج المادى للحياة. كما أنه يعد ظرفاً تاريخياً فى الوقت نفسه. والحقيقة أن ذلك لا ينطبق على الوقت الحاضر فقط، بل أنه يتعلق على الواقع الاجتماعى منذ الآف السنين، اذن فالإنتاج ضرورى لكى تستمر صيرورة الحياة الإنسانية(١١٣). فكل فرد من خلال تصرفاته اليومية، يعيد خلق ويعيد مولد المجتمع فى كل لحظة. هذا هو مصدر كل ما هو مستقر فى التنظيم الاجتماعى وأصل كل تعديل لا ينتهى. فى إطار تطور البشرية فكل نوع من أنظمة الإنتاج يتضمن مجموعة محددة من العلاقات

الاجتماعية التى تتواجد بين الأفراد فى إطار العملة الإنتاجية. إن ذلك يعد من أهم وجهات نظر ماركس النقدية للاقتصاد السياسى، ومذهب النفعية بوجه عام. إن مفهوم الفرد المنعزل هو تركيبة للفلسفة البرجوازية عن الفردية، تلك التى تساعد على إخفاء الشخصية الاجتماعية التى يظهرها الإنتاج دائماً، إن ماركس يشير إلى «أدم سميث» على أنه «لوثر» الاقتصاد السياسى، لأنه ومن جاء من بعده من الإقتصاديين الآخرين قد صححوا مفهوم العمل، باعتباره مصدراً هاماً لاثبات وجود الإنسان(١١٤). ولكن ما طمسه الاقتصاديون هو أن اثبات الإنسان لذاته من خلال الإنتاج يتضمن عملية تطور أجتماعى.

إن البشر ببساطة لا ينتجون كأفراد، وإنما كجماعة، وهذا ما يحدد صورة المجتمع. لهذا لا توجد نوعية من المجتمع غير مؤسسة على مجموعة محددة من علاقات الإنتاج(١١٥). ففى إطار عملية الإنتاج، فإن البشر لا يتصرفون بالطبيعة فقط، بل يتفاعلون مع بعضهم فهم ينتجون عن طريق التعاون بطريقة معينة، ويتبادلون أنشطتهم، أنهم لكى ينتجوا فهم يدخلون فى إتصالات وعلاقات محددة مع بعضهم، وداخل نطاق هذه العلاقات والاتصالات الاجتماعية، يحدث فقط الإنتاج، ومن ثم يحدث تفاعلهم مع الطبيعة(١١٦).

ففى أى نمط من أنماط المجتمعات الإنسانية يتواجد قدر محدد من القوى الإنتاجية، التى تدخل فى علاقة تاريخية تنشأ بين الأفراد والطبيعة، وتنتقل من جيل إلى جيل(١١٨). إن ماركس لا يحاول خلق نظرية عامة لاسباب حدوث التوسع فى قوى الإنتاج، وإنما يحاول تفسير ذلك من خلال التحليل الاجتماعى والتاريخى وهكذا فإن التعديلات التى طرأت على قوى الإنتاج فى فترات التحول من النظام الإقطاعى إلى الرأسمالى، فإن يمكن تفسيره فى ضوء مجموعة الأحداث التى يطرحها التاريخ، ويمكن أن نضيف فى هذا الإطار أن هناك حالات لمجتمعات أصبحت قوى الإنتاج فيها متطورة جداً، بينما إن ماركس فى هذا الشأن يعطى مثالاً لواقع «بيرو» التى شهدت فى بعض النواحى إقتصاداً متطوراً، ولكنها تأخرت بسبب عدم وجود نظام نقدى. إن الفشل فى تطور نظام نقدى يرجع بالضرورة إلى الوضعية الجغرافية التى كانت

تتسم بوجه خاص بالعزلة، والتى كان من شأنها أن كبحت جماع عملية التوسع فى التجارة[١١٩].

١ - السيطرة الطبقية:

وفقاً لرأى ماركس، فإن الطبقات الاجتماعية تظهر عندما تتضمن علاقات الإنتاج تباينا فى فسحة العمل، التى تسمح بتراكم فائض الإنتاج، الذى يستولى عليه جماعة قليلة ويقفون موقفاً إستغلالياً من الجماهير المنتجة. إن مناقشة العلاقة بين الطبقات فى المجتمع من خلال آراء ماركس، تجدنا تنطلق من خلال مفهوميس الحكم والطبقة الحاكمة. ومن الجدير بالتوضيح أن المفهومين يفرضان مزيداً من تخصيص واحتكار السلطة، وعلى الرغم من أنه يغلب فى التفسير الاستناد إلى مفهوم السيطرة بدلاً من الحكم، إلا إنه فى إطار المفاهيم والاستخدامات الالمانية، فإنه من الأوقع أن يستخدم مفهوم الحكم بدلاً من استخدام السيطرة، أو بمعنى آخر، أنه على الرغم من شيوع إستخدام مفهوم السيطرة خاصة فى عملية تقسيم العمل، إلا أنه من الأوقع والأصح، أن نستخدم مفهوم الحكم عوضاً عنه، وذلك حتى يتماشى وصحيح اللغة الالمانية[١٢٠].

إن تحليلات ماركس المختلفة للسيطرة الطبيقة كانت موجهة بصفة أساسية إلى توضيح الخصائص البنائية والديناميكية للمجتمع البرجوازى، إن دقة المفهوم يفيد إذا ما وضعنا فى الاعتبار أهمية المراد توضيحه والإشارة إليه. لقد ترتب على ذلك أن استخدم ماركس كثيراً مصطلح «طبقة» بطريقة جريئة، والتى من خلالها لا تشعر أنه مضطر إلى أستخدامه، إلا فى نهاية حياته الفكرية. وإذا كان ماركس قد استخدم مفهوم الحكم منذ بواكير اجتهاداته، فإنه فى أيامه الأخيرة. أفصح بشكل لا يقبل التعمية، مفهوم الطبقة. إنه من خلال استخدامه الدقيق لمفهو الطبقة، فإنه يتشابه تماماً مع استخدامه لمفهوم العقلانية، الذى عرفناه من خلال أطروحات فيبر. إن مفهوم الطبقة يعد من الأشياء الضرورية فى كتابات ماركس، والتى تعد من الأشياء المسلم بها[١٢١]. ومن السخرية التى نواجهها فى كتابات ماركس، خاصة فى

المخطوطات التى تركها ماركس بعد وفاته، أنها كادت تنقطع، بل وتختفى عند دخوله فى تحليل موضوعى لمفهوم «الطبقة». هنا ولأول مرة فى كتاباته نجده يعرض للسؤال التالى: ما الذى يشكل أو يكون الطبقة؟ لكن ما يقوله ماركس قبل أنتهاء المخطوطات كان يتسم بالسلب، حيث أن الطبقة لا ينبغى تحديدها بمصدر الدخل أو الوضع الوظيفى الذى يحتله الفرد فى إطار عملية تقسيم العمل، أن هذه الظاهرة سوف ينتج عنها تعدداً فى نوعية الطبقات، فمثلاً يتولد دخول الاطباء من علاج المرضى، وبذا سوف يكونون طبقة منفصلة عن الفلاحين الذين يولدون دخلهم من زراعة الأرض... الخ. علاوة على ذلك إن إستخدام هذا القياس سوف يؤدى بنا إلى وضع مجموعات الأفراد فى العملية الإنتاجية فى جماعات متباينه فعلى سبيل المثال لو عندنا رجلان يعملان فى عملية البناء، لكن احدهما ربما يكون موظفاً فى شركة كبيرة، بينما الآخر يملك عملاً تجارياً خاصاً به، فكيف يكون الآجر محكا للتصنيف الاجتماعى؟

إن تأكيد ماركس على أن الطبقات ليست مجموعات دخول، يعتبر إتجاها خاصاً لمبدأه العام الذى أورده فى كتابه «رأس المال»، والذى يقضى بأن توزيع السلع الاقتصادية ليست مجالات منفصلاً عن الإنتاج، أو مستقل عنه، وإنما يتحدد من خلال أسلوب الإنتاج. إن ماركس يرفض فكرة «سيتوارت ميل»، واعتبرها فكرة مضحكة، وفى الوقت عينه رفض الكثير من أفكار الاقتصاديين السياسيين، التى مؤداها أن الإنتاج تحكمه قوانين محددة، وأن عملية التوزيع تسيطر عليه مؤسسات بشرية مرنة[١٢٢]. إن مثل هذا الرأى يتضمن افتراض أن الطبقات لا تتساوى فى عملية توزيع الدخل، وعلى هذا يمكن أن يزيد من الصراع الطبقى أو ينمحى تماماً عن طريق تقديم حلول أو إجراءات تقلل من الفوارق بين الدخول. بالنسبة لماركس فإن الطبقات الاجتماعية تعتبر إفرازاً لعلاقات إنتاج معينة. إن مفهوم ماركس عن الطبقة على الرغم من إختلاف إصطلاحه، فإنه يتبع من الاشارات المتفرقة العديدة التى ذكرها فى أعماله المختلفة. إن الطبقات تتكون من خلال العلاقات بين مجموعة الأفراد الذين يملكون وسائل الإنتاج، ذلك الذى ينتج عنه أسلوب خاص لعلاقات طبقية ثنائية أساسا. أو بمعنى آخر أن كل

طبقات المجتمع تأتى وفق تقسيم أساسى بين طبقتين متناقضتين، أحداهما مسيطرة والأخرى تابعة(١١٣). أن استخدام ماركس لكلمة طبقة يعنى بالضرورة وجود علاقة صراع أو تناحر. لقد شرح ماركس فى أكثر من مناسبة هذه النقطة، وفى هذا الصدد يعلق على وضع الفلاحين الإجراء فى فرنسا فى القرن التاسع عشر قائلاً :

«... إن صغار المزارعين يعيشون فى ظروف مماثله، ولكنهم لا يدخلون مع ذواتهم فى علاقات مباشرة، لذا فإن إسلوب إنتاجهم يعزلهم عن بعضهم البعض فبدلاً من إزالة الحواجز التى تقف حائلاً أمام تقريبهم لبعضهم البعض، فإن العكس هو الصحيح. إن ملايين من العائلات التى تعيش تحت ظروف إقتصادية وحياتيه واحدة، يكونون كتلة واحدة فظروفهم متشابهه، وثقافتهم واحدة. وفى مقابل مجموعة أخرى تتباين معها، فإن وجودهم الحياتى وكذا مصالحهم وثقافتهم المتباينه، يجعلهم فى موقف عدائى ومعارض لها، لهذا فهم يشكلون طبقة... إن هناك مجرد تفاعل على المستوى المحلى بين صغار المزارعين ونوعية ميولهم، وفى الوقت نفسه، فهم لا ينتمون إلى مجتمع محلى أو رابطة قوامية، أو حتى تنظيم سياسى فيما بينهم، لذا فهم لا يشكلون طبقة...»(١٢٤).

وفى سياق آخر يذكر ماركس وجهة نظر مماثلة بالإشارة إلى الطبقة البرجوازية، فهو يرى أن الرأسماليين يشكلون طبقة بالدرجة التى تجعلهم مجبرين على الصراع مع طبقات أخرى، إن عدم تشكل هذه الظروف، سيجعلهم يدخلون فى منافسة إقتصادية مع بعضهم البعض، سعياً وراء المكسب فى السوق فقط(١٢٥).

٢ – التركيب الطبقى وعلاقات السوق.

من المهم أن نؤكد هنا، أن مفهوم ثنائية الطبقة، أو قل ازدواجها، يعد من الأمور الأساسية فى كتابات ماركس أو بمعنى آخر، أن تزمنت وجود طبقة فى مقابل طبقة أخرى، تعد من الأمور الأساسية التى طرحها ماركس فى كتاباته. إن المجتمع البرجوازى كما يصوره

ماركس خاصة فى مستقبله- يتطابق تماماً مع ما تعكسه هذه الصورة. إن الطبقات الاجتماعية التاريخية تظهر نظاماً للعلاقات الأكثر تعقيداً، تلك التى تغطى جزئياً محوراً مزدوجاً لكيان الطبقة ووجودها؛ وهكذا فإن المجتمع البرجوازى يشهد ثلاثة أنواع من المجموعات المعقدة، وهى :

أولاً : على الرغم من وجود طبقات تلعب دوراً اقتصادياً وسياسياً هاماً بشكل بارز فى المجتمع، إلا أنها تعتبر هامشيه، لأنها تأتى من مجموعة علاقات الإنتاج التى قد تكون محجوزة أو على العكس فى صعود مستمر(١٢٦). إن أبرز مثال على ذلك، هو الفلاح الحر الذى لايزال قوياً فى فرنسا وألمانيا، لكنه ينجذب نحو الاعتماد على المزارعين الرأسماليين، أو يجبر على أن ينضم إلى البروليكاريا(١٢٥).

ثانياً : هناك شريحة من المجتمع تعتمد وظيفياً إعتماداً أساسياً على إحدى الطبقات، ومن ثم فهى تابعة سياسياً لهذه الطبقة، وهؤلاء هم ما أطلق عليهم ماركس بكبار الموظفين، الذين يضمون كبار رجال الإدارة فى مجال الصناعة، وكبار رجال الدولة أو ما يطلق عليهم بالهيئة الإدارية العليا(١٢٧).

ثالثاً : أخيراً، هناك مجموعة غير متجانسة من الأفراد، وهؤلاء هم الذين يقفون على هامش البنية الطبقية. فهم ليسوا داخل عملية تقسيم العمل، إن هؤلاء هم ما يطلق عليهم بالفئات الهامشية أو الطفيلية الذى يدخل فى عدادها اللصوص والقتله والمشردون أو من لا يمهتنون بأية مهنه(١٢٨).

إن الدرجة التى تستطيع الطبقة بها تكوين وحدة متجانسة تعتبر مختلفة تاريخياً، إن التدرج الثانوى موجود فى كل الطبقات، لقد حلل ماركس فى الصراع الطبقى فى فرنسا، قضية الصراع بين الرأسمالية الصناعية وأصحاب رؤوس الأموال فى الفترة من عام ١٨٤٨ حتى عام ١٨٥٠. وهذا يعد مثال إمبريقى لجزء ثانوى لديه داخل الطبقة البرجوازية

ككل ، مثل بقية الأجزاء الفرعية من نفس النوع، ذلك الذى يتأسس على المصالح المتعارضة لنوعيته محددة : لان الربح ممكن أن يقسم إلى نوعين من العائد. إن هذه النوعية من الرأسمالية لا يعبرون عن شيء إلا هذه الحقيقة(١٢٩).

ووفقاً لرأى ماركس، فإن ترتيب الطبقات وطبيعة الصراع الطبقى يتغير بشكل ملحوظ نتيجة ظهور أشكال متعاقبة فى المجتمع، إن مجتمعات ما قبل الرأسمالية كانت مجتمعات محلية فى تنظيمها، ولكى يصنع تصميماً وفق هذا التشبيه، فإن ماركس حاول تطبيق لامثال الفلاحين الفرنسين، حتى يمكنه أن يقول أن كل المجتمعات قبل ظهور الرأسمالية كانت تتكون من مجموعة من أقطاب متجانسة، تلك التى تشبه حبات البطاطس داخل جوال، والتى لا تختلف كثيراً عن جوال البطاطس نفسه(١٣٠).

أن العلاقات الاقتصادية فى مثل هذه الأشكال من المجتمعات لا تظهر نفسها على أنها علاقات سوق خالصة أو سيطرة أقتصادية أو تختلط مع علاقات شخصية بين الأفراد، وهكذا فإن سيطرة صاحب الأرض الإقطاعى تعمل من خلال إتصالات شخصية بين الأفراد، وهكذا فإن سيطرة صاحب الأرض الاقطاعى تعمل من خلال إتصالات شخصية للعبودية والدفع المباشر للعثور. علاوة على ذلك، يحتفظ الرق بدرجة عالية من السيطرة على وسائل إنتاجه على الرغم من أنه يستقطع جزء من منتجه لسيده. إن المجتمع البرجوازى فرق بلا رحمة الروابط الاقطاعية التى كانت تربط الإنسان برؤسائه الطبيعيين، ولم يترك أى رابطة بين الإنسان والآخر سوى المصلحة الشخصية، وهى ما يطلق عليها «بالدفع النقدى»، بدلاً من كلمة «الاستغلال المقنع» من خلال أوهام دينية وسياسية، حلت محل الاستغلال المباشر الوحشى الذى لا يخجل(١٣١).

ففى المجتمع البرجواز، نجد أن العلاقات بين الطبقات تصبح مبسطة وعالميه. إن التطور والتقدم للراسمالية متى يتأسس ويقوم، فإنه يميل أكثر فاكثر إلى خلق طبقتين كبيرتين فى تعارض مباشر على نطاق السوق... «البرجوازية والبروليتاريا...» أما الطبقات الأخرى مثل

أصحاب الأرض أو البرجوازية الهامشية والفلاحين، فهى تعتبر طبقات، ثانوية، لأنها تبتلع بواسطة طبقة أوأخرى من هاتين المجموعين أو قل، أن هذه الطبقات إما تنجذب إلى أسفل وتصبح فى عداد الطبقة البروليتاريا، أو تسحب إلى أعلى وتدلف فى إطار الطبقة البرجوازية.

وحسب مفهوم ماركس، فإن الطبقات تشكل حلقة الوصل الأساسية بين علاقات الإنتاج وبقية المجتمع، أوالبناء الاجتماعى المثالى. إن العلاقات الطبقية هى المحور الأساسى الذى حوله توزع السلطة السياسية، والذى يعتمد عليه التنظيم السياسى. وبالنسبة لماركس، فإن السلطة الاقتصادية والسياسية متصلان إتصالاً وثيقاً، ولكن يمكن فصلهما، مرة أخرى. إن هذه النظرية لابد من وضعها فى إطار تاريخى. إن شكل السلطة السياسية يرتبط بشكل بشكل وثيق بأسلوب الإنتاج، وبالتالى بدرجة تأثير علاقات السوق فى الاقتصاد.

إن الملكية الخاصة، كما ظهرت لأول مرة فى العالم القديم ظلت قاصرة على جوانب محدودة من الحياة الاقتصادية. ففى العصور الوسطى شهدت الملكية مجموعة من خلال المراحل المتعددة، من الملكية الإقطاعية إلى الملكية المتحركة التى ساهمت فى النهاية إلى ظهور رأس المال المستثمر فى الصناعة خاصة فى المدن. فى كل من المجتمع القديم ومجتمع العصور الوسطى، استمرت الملكية مرتبطة إلى حد كبير بالمجتمع المحلى، وكذلك كانت علاقات السيطرة الطبقية. هذا يعنى أن عمليات السيطرة السياسية كانت لا تزال تمارس بأسلوب الإنتشار فى المجتمع المحلى. إن الرأسمالية الحديثة تتحد بالاساس من خلال الصناعة، هذا من جانب. ومن جانب آخر من خلال الصراع مع العمال، ذلك الذى ينزع عنه كل تشابه من نظام المشاعه(١٣٢).

إن الدولة الحديثة تظهر من خلال أعضائها أو قل بصراع البرجوازية ضد بقايا الإقطاع، ولكنه فى الوقت نفسه يأتى من خلال مطالب الاقتصاد الرأسمالى. أن هذه الملكية الفردية الحديثة تجاوبت مع وجود الدولة الحديثة التى تم جلبها تدريجياً وتأسيسها من خلال أصحاب الملكية عن طريق الضرائب التى سقطت برمتها فى أيديهم عن طريق الدين الوطنى الذى

أصبح وجوده يعتمد بصورة كليه على الدين التجارى الذى موله أصحاب الملكية. إن الطبقة البرجوازية توسعت نتيجة الارتفاع أو الأنخفاض الذى أصاب ميزانية الدولة فى قيمة المخزون المتغير(١٣٣).

إن الصورة الخاصة للدولة فى المجتمع البرجوازى تتنوع حسب الظروف التى صعدت من خلالها الطبيعة البرجوازية. فعلى الرغم من أن تحالف البرجوازية مع الملكية حفز من تطور السلطة الحاكمة بقوة، إلا أنه فى بريطانيا كانت الدولة على النقيض، حيث كانت تمثل تحالفاً قديماً بين الارستقراطية المالكة التى تحكم رسمياً وبين البرجوازية التى كانت فى الواقع تسيطر على كل مجالات المجتمع المدنى، ولكن ليس بشكل رسمى(١٣٤). إن الطريقة المحددة التى أدت إلى ظهور هذا النظام السياسى فى بريطانيا قد قللت من أهمية العناصر البيروقراطية فى الدولة.

٣ - الأيديولوچية والوعى

أن اختفاء المجتمع المحلى والتوسع فى الملكية الفردية، خلال أصل القانون المدنى. وغنى عن البيان أن صياغة هذا القانون ظهر لأول مرة فى روما، ولكن دون أن يحقق نتائج دائمة، وذلك بسبب عدم الوحدة الداخلية للصناعة والتجارة فى المجتمع الرومانى، ومع ظهور الرأسمالية الحديثة ظهرت مرحلة جديدة لتكوين القانون. لقد كان القانون الرومانى نافذاً فى المراكز الأولى للرأسمالية خاصة فى إيطاليا وبعض الأماكن الأخرى. وفى هذا القانون- أقصد القانون المدنى- كانت السلطة تستند على الأمور العقلانية وليست على التعاليم الدينية التى كانت سائدة فى المجتمعات المحلية التقليدية(١٣٥)، كما إن النظام القانونى والقضائى الحديث كان مسانداً للدولة البرجوازية التى تحققت أنذاك وخاصة على الصعيد الايديولوچى.

وفى إطار الإطار الوجودى المعاصر للدول، فإنه فى كل المجتمعات الطبقية، نجد أن الطبقة المسيطرة تستولى على أشكال أيديولوچية معينة، وتجعل منها أساساً لسيطرتها

القانونية. إن الطبقة التى تمتلك وسائل الإنتاج المادى يخضع لها بالتالى فى الوقت نفسه آليات الإنتاج الفكرى، ولهذا، وبشكل عام، فإن أفكار الناس الذين لا يملكون لهذه الآليات، نجدهم دائماً ما يخضعون لها. فحسب رأى ماركس، فإن الوعى يأتى من خلال الممارسة الإنسانية التى هى بدورها اجتماعى، وهذا هو جوهر عبارة «... ليس وعى البشر هو الذى يحدد وجودهم، وإنما على العكس وجودهم الاجتماعى هو الذى يحدد وعيهم...»(١٣٦).

وثمة اعتراضات كثيرة واجهت ماركس نتيجة لهذه العبارة، لكن المصطلح الفعال هنا هو الوجود الاجتماعى، والاعتراض البسيط هنا يندرج على تصميم أن الوعى محكوم بالنشاط الإنسانى داخل المجتمع. إن حالة اللغة كما يشير ماركس، تعطى مثالاً واقعياً لذلك. وفى هذاالصدد يرى ماركس أن اللغة قديمة قدم الوعى، كما أن اللغة هى وعى عملى يتواجد أيضاً من أجل الناس، ولهذا السبب فقط فهى تتواجد من أجلى بصفة شخصية أيضاً. ويضيف ماركس أن التعبير عن الأفكار فى المجتمع حيث يكتسب الفرد من خلاله لغته التى تشكل مقاييس وعيه، فمفهوم ماركس عن دور أشكال محددة للأيديولوجيا فى المجتمعات الطبقية تأتى مباشرة من هذه الاعتبارات العامة(١٣٧).

إن العيب الأساسى فى الفلسفة المثالية والتاريخ هو أنها تحاول تحليل خواص المجتمع بالاستنتاج من محتوى الأنظمة المسيطرة للأفكار فى هذه المجتمعات، لكن ذلك بدوره يهمل تماماً حقيقة أنه لا يوجد علاقة بين القيم والسلطة. أن الطبقة المسيطرة قادرة على بث أفكار تجعل موقفها قانونى من السيطرة(١٣٨). وهكذا فإن الأفكار عن الحرية والمساواة التى تظهر فى المجتمع البرجوازى لا يمكن أخذها بظاهرها على أنه تلخص حقيقة اجتماعى، بل على العكس، فإن الحريات الشرعية التى تتواجد فى المجتمع البرجوازى تسعى إلى إضفاء الشرعية على عملها، ومن ثم على الالتزامات المترتبة على ذلك، والتى يكون فيها العامل الأجير الذى لا يملك شيئاً فى وضع سىء إذ ما قورن بأصحاب رؤوس الأموال.

نخلص من هذا. أن الايديولوچية لابد من دراستها فى ارتباطها بالعلاقات الاجتماعية

الموجودة فيها. أو بمعنى آخر أنه من الضرورى أن ندرس العمليات المحسوسة التى أدت إلى ظهور أنواع مختلفة من الأفكار، وأيضاً العوامل التى تحدد أى الأفكار التى تسود داخل مجتمع معلوم أو محدد. أن الايديولوجيات تكشف بوضوح عن المسيرة التاريخية للمجتمع. وحرى بنا أن نؤكد على أن الاستمرارية أو أى تغيرات تحدث لا يمكن تفسيرها فى ضوء محتواها الداخلى فحسب. ولا يفوتنا أن نضيف فى هذا الصدد أن الأفكار لا تتطور من تلقاء نفسها، وإنما تتطور باعتبارها أحد عناصر الوعى الفردى فى المجتمع التى تخضع لمارسة محددة. إنه فى إطار الحياة العادية، فإن كل صاحب فكر قادر على التمييز بين ما يدعيه الشخص من نفسه، وبين حقيقة إن مؤرخينا لم يصلوا بعد إلى هذه الفطنة التافهة، إنهم فقط يأخذون كل حقبه من التاريخ كما هى مصدقين لكل ما حدث فيها، وكل ما تتخيله عن نفسها(١٣٩).

وعطفاً على ما سبق فهناك تأكيدان مرتبطان ببعضهما فى معالجة ماركس للإيديولوچية من المهم أن نتعرف عليهما، وكلاهما ذكر فيما سبق. الأول، هو أن الظروف الاجتماعية التى تحدث فيها أنشطة الأفراد تحدد إدراكهم عن العالم الذى يعيشون فيه، وهذا هو الإطار الذى تتشكل فيه اللغه أو ما يسمى «بالوعى العملى» للناس. أما الأخرى، فتختص بالانتشار وكذلك إبتكارالأفكار وهذا هو تعميم ماركس. إنه فى المجتمعات الطبقية نجد أن الأفكار المسيطرة لأى حقبه (أو فترة من التاريخ) هى أفكار الطبقة الحاكمة... ويتبع ذلك أن إنتشار الآراء تعتمد على توزيع السلطة الاقتصادية فى المجتمع. إنه وفق المفهوم الآخر، فإن الايديولوچية تشكل جزءً من البنية الفوقية. أن المثل والقيم السائدة فى أى وقت معلوم هى التى تضفى الشرعية على مصالح الطبقة المسيطرة. وهكذا فإن علاقات الإنتاج مروراً بالنظام الطبقى تشكل الأساس الحقيقى الذى يقوم عليه الكيان السياسى، والذى يتوافق معه أشكال محددة للوعى الاجتماعى، إن ماركس لا يفترض علاقة ثابتة من هذين الأسلوبين يتشكل فيها الوعى بالممارسة الاجتماعية(١٤٠).

ولا يفوتنا أن نشير هنا أنه يتطور أفكاراً مختلفة جزئياً مع الآراء السائدة فى عصره، ولكن هذه الأفكار لن يكون لها شأن إلا إذا توافقت مع مصالح الطبقة المسيطرة، أو مع أراء طبقة تكون فى وضع يسمح لها بتحدى السلطة القائمة (١٤١). وهكذا فإن كثيراً من الأفكار التى كانت تستخدم لبناء الآلات فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، كانت معروفة من سنوات عديدة، ولكن إستخدامها السريع وإنتشارها حدث فقط عند التوسع فى النظام الرأسمالى، وحاجة الرأسماليين لزيادة الإنتاج فوق ما كانت تحققه الصناعة اليدوية.

إن قبول دور الطبقة المسيطرة ضد خلفية المفهوم اللغوى للعلاقة بين النشاط الاجتماعى والوعى يفسر بعض النكبات الواضحة المتعلقة بالعلاقة بين علاقات الإنتاج وأيديولوجية الكيان السلطوى فى أى مجتمع معروف. إن النشاط الإنتاجى للأفراد فى تفاعلهم مع بعضهم، وفى تفاعلهم مع الطبيعة يتضمن تفاعل مستمر بين السلوك الاجتماعى والوعى الاجتماعى، إن الأفكار تتولد شروطها فى عملية إنتشارها وقبولها وفقاً لتركيب الطبقة المسيطرة، لذلك فإن الايديولوجية المسيطرة دائماً ما تشكل نسبياً وعى السيطرة، كآلية أخلاقية لها (١٤٢). إن الأساس الحقيقى للمجتمع الذى يقوم عليه كيان السلطة دائما ما يتكون من علاقات إدارية نشطه للأفراد، وهكذا يتضمن دائماً خلقاً وتطبيقاً للأفكار، إن النقطة الأساسية المرتبطة بتركيب السلطة لا ترتبط بالأفكار، بقدر ما ترتبط علاقات الإنتاج بالأفكار، وذلك لأن العلاقات الاجتماعية القائمة (خاصة على الصعيد السياسى والقانونى والدينى، تسعى إلى تنظيم وتأبيد السيطرة الطبقية.

لقد تخلى ماركس عن قضية جديرة بالاعتبار، ألا وهى مشكلة نسبية المعرفة التاريخية، والتأكيد على أن كل صور الوعى الإنسانى الصور البالغة التعقيد من الأيديولوجيات توجد فى إطار مجموعات محددة من الظروف الاجتماعية. لكن هذا لا يغنينا عن العودة إلى التاريخ، وفهمها فى ضوء مبادئ منطقية، وهكذا توجد خصائص معنية تشارك فيها كل المجتمعات

الطبقية، ولكن هذا لا يكون حتى تتواجد الظروف العامة لظهور المعرفة العملية للمجتمع التى تفرزها الرأسمالية. إن ماركس أوضح هذا حينما أقام مقارنة بين الإنسان والقرد إذا قال: إن تشريح الإنسان كمخلوق أكثر تطوراً يمدنا بمفتاح فهم تشريح القرد، وبالمثل فإن فهم كيان وعملية التطور للمجتمع البرجوازى تسمح لنا باستخدام نفس التصنيفات لتفسير التطورات الاجتماعية فى العالم القديم.

وباستخدام المفاهيم التى صاغها الاقتصاديين السياسيين، فمن الممكن أن نطبق مفاهيم مثل العمل والإنتاج، بطريقة عامة تماماً، ونطبقها على خصائص يتفق عليها العلماء لكل المستويات المعقدة، غير أن هذه المفاهيم ظهرت فقط مع ظهور الإنتاج الرأسمالى. فمثلاً نجد أن مفهوم الإنتاج هو مفهوم عام أو فكرة مجردة، ولكن صياغته أو إستخدامه، له أسبابه وما يبرره[١٤٣].

ويجدر أن نشير إلى أن الأفكار التى طورها الاقتصاديين السياسيين تحتوى على عناصر حقيقية بالغة الأهمية، لذا فإنه يمكن تطبيقها على كل المجتمعات. وفى هذا الصدد لا يغربن عن بالنا، أن كل كتابات الاقتصاديين تتصل بدرجة كبيرة بتركيب وكيان سيطرة الطبقة البرجوازية، التى أمست غير قادرة على تمييز التحيز غير المحدود لكيانها[١٤٤].

وإذا كان المؤرخين والفلاسفة الألمان يشتركون فى الاعتقاد السابق، أو قل «فى وهم العصر»، فإن كل أفكارهم ليست وهمية. أن الأساليب المسيطرة على الفكر تسعى إلى تعزيز وفرز شخصيتها الايديولوجية حتى تتوقف السيطرة الطبقية عن كونها السمة التى تنظم المجتمع. أو بمعنى آخر أن السيطرة الطبقية لا تعنى أن هناك حيز ضيق أو مصلحة محددة تسعى إلى إحكام السيطرة عليه، بقدر ما يمثل مصلحة عامة التى هى فى المقام الأول مصلحة القائمين على الحكم[١٤٥]. إن كل طبقة مسيطرة تدعى عالمية إيديولوجيتها وتحاول أن تضفى شرعية على موقفها المسيطر. ولكن حسب رأى ماركس هذا لا يتضمن أن المتغيرات الاجتماعية المتأثرة بظهور طبقة ثورية جديدة للسيطرة مساوية لنوعيات مختلفة من المجتمع.

إنه وفقاً لذلك، فإنه فى الوقت الذى يضع خطة شاملة لكل عمليات التغيرات الثورية التى بينها قواسم مشتركة، فإنه أيضاً يتمسك بأن أشكال التحولات الثورية التى يخبرنا بها التاريخ تختلف عن بعض الجوانب البالغة الأهمية. إن الفكرة العامة التى يوظفها ماركس فى تحليل التغير الاجتماعى الثورى تتمحور فيما يلى:

«... فى أى مجتمع مستقر نسبياً و ثمة توازن بين ثلاثة أركان أساسية، الأول هو أسلوب الإنتاج، والثانى هو العلاقات الاجتماعية، تلك التى تعتبر مكملة للأولى، أقصد أسلوب الإنتاج، أما الركن الأخير فهو الكيان السلطوى الذى يتضح من خلال الطبقة الحاكمة إنه حينما تحدث تغيرات تقدمية فى مجال النشاط الإنتاجى مثلما حدث فى روما عند ظهور الصناعة والتجارة داخل نطاق إقتصاد زراعى، فإن ذلك يصيغ توتراً بين هذه القوى المنتجة، وكذا تصاب العلاقات الإنتاجية الموجودة، ومن ثم فإن العلاقات الإنتاجية تصيغ عراقيل وعوائق للقوى الاجتماعية التى ظهرت. إن هذه التعارضات هى ما يعبر عنها بأنها «صراعات طبقية صريحة» تنتهى بنضال ثورى، تكون ساحة القتال فيه هو المجال السياسى، وبالتالى وتظهر الايديولوچيا على أنها صدام بين مبادئ متنافسة، إن نتائج هذه الصراعات إما دمار للطبقتين المتصارعتين كما حدث فى روما، أو إعادة بناء ثورى للمجتمع ككل، كما حدث فى حالة قضاء الرأسمالية على الإقطاع...[١٤٦].

إن الطبقة التى دلفت نفسها فى أتون الطبقة المشتركة فى الصراع الثورى من أجل إقامة ديكتاتوريتها، ومن ثم الاستيلاء على السلطة، فإنها تحارب باسم حقوق الإنسان، وتعرض أفكارها على أنها الأفكار العالمية الوحيدة، الصحيحة والمنطقية[١٤٧]. وفى مقابل ذلك فإننا نجد أن الطبقة الثانوية تجنى ثمار الإطاحة بالنظام القديم وبطبقته المسيطرة، وبالتالى فإنها تطلب مساعدة الآخرين لكى يغنموا، وذلك بانتقال السلطة فى أيديهم. فالبرجوازية الفرنسية على سبيل المثال التى إضطلعت بثورتها فى عام ١٧٨٩، لم تجد ذاتها بمفردها فى أتون حركتها الثورية، بل لاقت مساعدة «جد» كبيرة من الطبقة الثانوية أقصد الفلاحين. ولكن

بعد أن ظفرت بالسلطة وتسيدت الموقف، نجدها خلعت عنها صفه الثورية، وراحت تكتسى صفة المحافظة. أو بقول آخر، لقد تغيرت شخصيتها فبدلاً من الثورية، اتخذت موقف الدفاع عن النظام لكى تأبد حكمها.

لقد كان من مصلحة النظام الحاكم فى المجتمع أن يفرض الوضع القائم كأنه قانون ويكررون حدوده الثابتة بطريقة تقليدية على أنها قوانين وضعيه، هذا الأمر يحدث بصورة منعزلة عن بقية الأمور خاصة أثناء إحيائه المستمر لأساس النظام القائم وللعلاقات المتفاعلة معه. وبالتدريج فإن النظام القائم يفترض شكلاً منتظماً، وبالتالى مجموعة خاصة عن القواعد والنظم التى هى فى حد ذاتها عناصر لا غنى عنها لأى أسلوب إنتاجى، طالما أننا نفترض وجود حزم إجتماعى واستقلالية من وقوع حوادث أو أمور افتراضية[١٤٨]، وهكذا فإن صعود الطبقة الجديدة للسلطة يضمن فترة أخرى من الاستقرار النسبى، وفى نهاية الأمر يخلق تكراراً لنفس أسلوب التغير، هذا المفهوم العام كان يمكن أن يكون إيجابياً لولا أن ماركس يربط حدوث التغير الثورى بالعملية التاريخية ككل. وفى ذلك يقرر ماركس أن كل «طبقة جديدة» تحقق سيطرتها فقط على نطاق أعرض من الطبقة الحاكمة السابقة، بينما المعارضة من جانب الطبقة غير المسيطرة على الطبقة الحاكمة الجديدة تتطور بطريقة أكثر وحدة وعمقاً[١٤٩]. إنه بصعود الطبقة غير المسيطرة، فإنها تسعى إلى إحداث تغيرات عميقة فى طبيعة العلاقات الطبقية، وهذا يتضح بشكل بين، إذا ما قارناه بالعلاقات التى كانت موجودة فى النظام الاقطاعى. أن المجتمع البرجوازى يسعى إلى إنجاز أعرض لقدرات الإنسان الإنتاجية أكثر مما كان متاحاً فى فترات سابقة من التاريخ. ولكن هذا لا يتحقق إلا بتكوين طبقة متزايدة العدد من العمال الإجراء الذين لا يملكون شيئاً. إن المجتمع البرجوازى يجعل العلاقات الاجتماعية عالمية حول تقسيم طبقى واحد بين البرجوازية والبرليتاريا. إن ما سبق يزودنا بطبيعة الاختلاف الأساسى بين المجتمع البرجوازى والأشكال الأخرى للمجتمعات الطبقية السابقة عليه. إنه بينما تحصل الطبقات الثورية على السلطة، فإنها تسعى إلى حماية

الوضع التى حصلت عليه، وذلك عن طريق إخضاع المجتمع كله لشروطهم وأوضاعهم، ومن ثم فإن البروليتاريا لن تستطيع أن تصل إلى السطة إلا بإلغاء أسلوبها السابق عن العدالة، وأيضاً إلغاء كل أسلوب سابق كان ينادى بها[١٥٠].

أنه حسب رأى ماركس أن صعود الطبقة العاملة للسلطة وحدوث التغيرات التاريخية لن يتم إلا من خلال المجتمع البرجوازى[١٥١]، فتطور المجتمع البرجوازى يعنى بالأساس وجود خلخلة كبيرة من إنجازات قوى الإنتاج البشرية، وبالتالى إغتراباً واضحاً للجماهير المنتجه عن الثروة التى أنتجوها[١٥٢]. إن كبح جماح الرأسمالية تمهد الظروف التى يمكن للإنسان فيها أن يزيد عن إحساسه بالغربه، ثم يزيل السيطرة الطبقية[١٥٣] إن ما نود أن نشدد عليه فى ها الصدد قبل أن ننهى هذا الجزء أن كل ما أثرناه من إفتراضات سابقة خاصة على الصعيد الاقتصادى يتسع تفصيله بكثير فى عمل ماركس المعنون برأس المال.

رابعاً : نظرية تطور الرأسمالية

١ - نظرية فائض القيمة

على الرغم من أن جزءاً كبيراً من رأس المال يهتم بالتحليل الاقتصادى، فإن اهتمام ماركس الأكبر فى هذا العمل يتمحور بالأساس فى ديناميكية ومجرى المجتمع البرجوازى. إن الهدف الأساسى لرأس المال هو فتح قانون الحركة الاقتصادى لهذا المجتمع عن طريق فحص ديناميكيات الأساس الإنتاجى الذى يستقر عليه. إن الرأسمالية كما يؤكد ماركس فى أول صفحة من كتاب رأس المال، هى نظام إنتاجى للسلعة[١٥٤]، ففى إطار النظام الرأسمالى، فإن المنتجين لا ينتجون إشباعاً لحاجاتهم أو لحاجات الأفراد الذين على إتصال مباشر بهم، وإنما الرأسمالية تعمل من أجل الأمة باسرها، وغالباً ما يكون إنتاجها على النطاق العالمى. إن كل سلعة، وفقاً لأفكار ماركس لها اتجاهين، قيمتها الاستعمالية وقيمتها التبادليه، فالأولى أى القيمة الاستعمالية، تلك التى تتحقق فى عملية الاستهلاك ولا علاقة بالحاجات التى يمكن أن

توظف فيها خصائص السلعة (١٥٥). أن الشيء ممكن أن تكون له قيمة نفعية سواء كان سلعة أم لا ففي الوقت الذى يكون الشيء بمثابة سلعة، فإن المنتج لابد أن يكون له قيمة نفعية والعكس صحيح. أما الثانية فتتمثل فى القيمة التبادلية، تلك التى تشير إلى القيمة الموجودة فى المنتج عندما يعرض للتبادل مع سلع أخرى(١٥٦). فعلى النقيض من القيمة الاستعمالية، نجد أن القيمة التبادلية تفترض مسبقاً علاقة اقتصادية محددة، ولا يمكن فصلها عن السوق التى يتم فيه تبادل السلع، أى أن معناها العميق يشير فحسب إلى السلع(١٥٧).

والآن أن أى شيء سواء كان سلعة أم غير ذلك، يمكن أن يكون له قيمة فقط، طالما أن القوة البشرية العاملة قد توسعت فى إنتاجها، هذا هو الاقتراح الجوهرى لنظرية العمل الذى نقله ماركس عن آدم سميث وريكاردو(١٥٨)، ويتبع هذا آن القيمة التبادلية والقيمة الاستعمالية، لابد أن يرتبطا بصورة مباشرة بكمية العمال المخصصين لإنتاج سلعة معينة، وفى ذلك، يقول ماركس، أن القيمة التبادلية لا يمكن أن تشتق من القيمة الاستعمالية. وهذا يظهره مثال القيمة التبادلية مثل الذرة والحديد. إن كمية معلومة من الذرة تعادل كمية محددة من الحديد. حقيقة أننا يمكن نقدر قيمة هاتان السلعتان بصورة كمية تبين أننا نستخدم مقاييس ثابت يصلح للتطبيق عليهما معاً. هذا المقياس الشائع للقيمة ليس له علاقة بالخواص المادية للذرة، أوالحديد، لانهما مختلفان. إن القيمة التبادلية لابد إذن أن تستقر على خاصية حجم العماله. أن التأمل فيما سبق يوضح وجود إختلافات عديدة بين أنوع العمالة تلك التى تتضح فى تباين المهام الفعلية المرتبطة بعملية زراعة الذرة عن عمليات تصنيع الحديد. وإذا كانت القيمة التبادلية تنبع من الخواص المحددة للسلع وتعاملها بمعدل كمى مجرد، فإنه ينبغى أن نعتبرها مجرد عمالة عامة مجردة يمكن قياسها فى ضوء كمية الوقت الذى ينفعه العامل فى إنتاج السلع، أن العمالة المجردة هى أساس القيمة التبادلية، بينما العمل المفيد هو أساس القيمة النفعية للسلعة، أن هذين النوعين من السلع يعبران بشكل بالغ عن الشخصية الثنائية للعمالة ذاتها- كقوة عاملة، فالجهد المبذول للإنسان، وهو شيء مشترك فى كل صور النشاط

الإنتاجي، وكنوعية محددة للعمالة، فهى مجموعة محددة من العمليات التى توجه لها هذه الطاقات، وبالتالى فهى غريبه على إنتاج سلعة معينة.

وإذا كان كل أنواع العمل الذى تحدثنا عنه بشكل فلسفى، إنفاق لطاقة عماله بشرية، تلك التى تتشابه فى خصائصها كعمالة بشرية مجردة تخلق قيمة محددة للسلع، فإنه من ناحية أخرى، فإن كل عماله ما هى إلا إنفاق للطاقة العاملة البشرية بشكل معين وبهدف محدد، وفى هذا تكون صفتها عمالة ناقصة بشكل ملموس، لأنها تنتج القيمة المستخدمة(١٥٩).

إن العمالة المجمدة تعتبر تصنيف تاريخى لأنها صالحة للتطبيق على الإنتاج السلعى فقط، ووجودها يأتى لاحقاً للخصائص الداخلية للرأسمالية. إن الرأسمالية نظام متدفق أكثر من أى نظام سبقه. ويتطلب أن تكون قوة العمل قادرة على الحركة وقادرة على التكيف مع مختلف أنواع العمل.

وباعتبار أن العمل مفهوم عام وهو يعد نقطة البداية للاقتصاد السياسى الحديث، فهو أيضاً يصبح حقيقة إذا ما خضعت للمارسة(١٦٠) وهناك مشكلة واضحة تفرض نفسها فى هذا الإطار، تلك التى تتعلق بمدى قياس العمل فى ضوء وحدات زمنية مثل أسلوب حساب القيمة التبادليه. أنه فى ظل هذا الحساب سيبدو أن العامل الكسلان الذى يستغرق وقتاً طويلاًفى إنتاج شىء معين، سوف ينتج سلعة أكثر قيمة من الرجل الماهر الذى ينهى نفس المهمة فى وقت أقصر(١٦١).

وعلى هدى ذلك، فإن ماركس يؤكد أن هذا المفهوم لا ينطبق وحسب على عامل بعينه، وإنما ينطبق بالأساس على العمل اللازم إجتماعياً. أى كمية الوقت المطلوب لإنتاج سلعة تحت الظروف العادية للإنتاج وبدرجة متوسطة من المهارة والتركيز السائد فى وقت معلوم، إن وقت العمل اللازم اجتماعياً يمكن تحديده حسب رأى ماركس من خلال دراسة امبريقية. أن أى تحسن تكنولوجى مفاجئ يمكن أن يخفض وقت العمل اللازم والمطلوب لإنتاج سلعة معينة

والذى سوف يؤدى بدوره إلى تقليل قيمتها(١٦٢). إن هذا التحليل كله بما فيه مناقشة ماركس عن قيمة الفائض التى سنصفها فيما يلى مكتوبه فى الجزء الأول من مجلد «رأس المال» والذى فيه تناول ماركس القيمة وفائض القيمة بطريقة مجردة متعمدة. لقد إنطلق ماركس من إغفال كل الظواهر التى تخفى بعد الميكانزم الداخلى للرأسمالية، ذلك الذى أعطى الفرصة لظهور إساءات فهم عديدة، منها انه لم يسمح إطلاقاً بوجود دور لمسألة الطلب على السلعة. إن معظم مناقشته فى الجزء الأول من كتابه يأتى من أفتراض أساسى مؤداه وجود موقف يكون فيه العرض والطلب متعادلان. إن ماركس لا يتجاهل مسألة الطلب ولكن حسب نظرية العمل، فإن الطلب لا يحدد القيمة على الرغم من تأثيره على الأسعار(١٦٣). ويجدر أن نشير إلى أن الطلب عند ماركس له دلالة كبيرة إذ يرتبط بتحديد موقع قوة العمل مع القطاعات المختلفة فى الاقتصاد، فإذا كان الطلب على سلعة معينة مرتفعاً، فإن منتجى السلع الأخرى سوف يتحمسون لإنتاج هذه السلعة، إن الزيادة فى السعر الذى يتأتى نتيجة كثرة الطلب على هذه السلعة سوف يخفض من قيمتها(١٦٤)، كما أن مسألة العرض والطلب يفترض مقدماً وجود طبقات مختلفة وشرائح طبقية تقتسم العائد الكلى للمجتمع وتستهلكه فيما بينها، وهكذا تعوض الطلب الذى يخلقه العائد(١٦٥).

إنه ينشأ من تحليل القيمة التبادلية التى ناقشناها قبل قليل، أن المنتجات يتم تبادلها حسب قيمتها، أى حسب كمية وقت العمل اللازم إجتماعياً(١٦٦). إن ماركس برفض فكرة أن الرأسماليين يحصلون على أرباحهم بأى صورة من صور عدم الأمانة، أو الصفقات التى تتم فى الخفاء أو بعيداً عن العيون، على الرغم من أنه فى الصفقات الحقيقية فى عملية البيع والشراء ربما يحقق الرأسمالى ربحاً عن طريق إستغلال تقلبات السوق مثل زيادة مفاجئة فى الطلب على سلعته، وعلى ذلك يمكن القول أن وجود ربح فى الاقتصاد ككل لا يمكن تفسيره بهذه الطريقة. وبشكل عام، لقد أمن ماركس بأن الرأسمالى يمكنه أن يشترى قيمة العمل ويبيع سلعته بقيمتها الحقيقية. أن الرأسمالى لابد أن يشترى أى سلعة بقيمتها الحقيقية ويبيعها

حسب قيمتها، ومع ذلك فى نهاية العملية لابد أن يحصل على قيمة أكبر من دورة رأس المال عما أنفقه فيها عن بداية الدورة (١٦٧).

إن هذا التناقض يحله ماركس بالإشارة إلى تلك الحالة التاريخية التى هى الأساس الضرورى للرأسمالية، والتى يرى فيها أن العمال أحرار فى أن يبيعوا قوة عملهم فى السوق. مدلول هذا، أن قوة العمل هى فى حد ذاتها سلعة تباع وتشترى فى السوق، وهكذا فإن قيمتها تحدد مثل أى سلعة أخرى بواسطة وقت العمل اللازم اجتماعياً لإنتاجه. إن الطاقة، المبذولة فى العمل، لابد وأن يزود العامل بكل ما تتطلبه الحياة مثل الغذاء والكساء والمأوى له ولاسرته. إن وقت العمل اللازم اجتماعياً لإنتاج ضروريات الحياة، هو قيمة الجهد المبذول من قيمة العامل. أن قيمة الطاقة المبذولة تخفض إلى كمية محددة من السلع، تلك التى يحتاجها العامل لكى يستمر فى إنتاجه. إن العامل يتبادل مع رأس المال بما يسمى بالوقت المبذول للعمل، لذا نجده يقف موقفاً عدائياً منها، أو قل أن الأجر الذى يتقاضاه يمثل بشكل صريح ما يختلج العامل من مشاعر الاغتراب(١٦٨).

ومن المهم أن نشير فى هذا الإطار إلى أن ظروف الصناعة الحديثة والإنتاج الصناعى تسمح للعامل بالإنتاج أكثر فى متوسط ساعات العمل اليومية أكثر مما هو لازم لتغطية تكلفة إعادته. إن جزءً فقط من العمل اليومى هو الذى يحتاجه العامل لبقائه، هو فقط الذى يتعادل مع قيمة ما ينتجه، وما ينتجه من زيادة هو الذى يسمى فائضاً للقيمة، إذا قلنا مثلاً، أن فترة العمل اليومى هى عشر ساعات، وإذا أنتج العامل ما يعادل قيمة فى نصف هذا الوقت، فإن الخمس ساعات المتبقية تعتبر فائضاً إنتاجياً يختلسه صاحب رأس المال، أن ماركس يسمى المعدل بين العمل اللازم والعمل الزائد، «بمعدل القيمة الزائدة»، أو «معدل الاستغلال». إن معدل القيمة الزائدة كما هو الحال مع كل مفاهيم ماركس لها أشارة أو مدلول إجتماعى أكثر من كونه ذات دلالة بيولوجية، إن وقت العمل اللازم لإنتاج طاقة عمل لا يمكن تحديده وفق معنى مادى أو حتى بدنى صرف، وإنما لابد أن يتحدد وفقاً لمعايير ثقافية ومجتمعية، وينبغى

فى هذا الإطار ألا نغفل الأحوال المناخية أو المادية، تلك التى تلعب دوراً متعاظماً بجانب الظروف والعادات، فى تشكيل أو تكون الطبقة العمالية(١٦٩).

إن فائض القيمة هو مصدر الربح، وأن الأخيرة أى الربح، يعد الوجه المرئى لإظهار فائض القيمة، أو بمعنى آخر، أنه شكل مقلوب لفائض القيمة الذى تكون صورته أو أصله وسر وجوده ظاهرة ويمكن التعرف عليه بسهولة(١٧٠)، إن التحليل الذى يعرضه ماركس فى أول جزء من «رأس المال» يزيل هذا الغموض، ولكنه فى الوقت عينه لا يناقش العلاقة الحقيقية بين فائض القيمة وبين الربح الذى يعتبر عملية معقدة. إن كمية ما ينفقه الرأسمالى على العمل المأجور، يعتبر جزء واحد فقط من رأس المال المخصص لعملية الإنتاج، أما الجزء الأخير يتمثل فى الآلات والمواد الخام وصيانة المنشآت الصناعية... الخ، أو ما تحتاجه العملية الإنتاجية. إن هذا الجزء المخصص من رأس المال لهذه الأمور هو رأسمال ثابت، بينما الذى ينفقه على الأجور يعتبر رأسمالا متغيراً. إن رأس المال المتغير فقط هو الذى ينتج قيمة، أما رأس المال الثابت فلا ينتج أية قيمة فى عملية الإنتاج، ومن ثم فهو يخضع لأى تغيير كمى للقيمة(١٧١). انه بمقارنة معدل فائض القيمة وهو معدل فائض القيمة بالنسبة لرأس المال المتغير، فإن معدل الربح يمكن حسابه فقط بالإشارة إلى رأس المال المتغير والثابت. إن معدل رأس المال الثابت بالنسبة لرأس المال المتغير يشكل التكوين العضوى لرأس المال، ولأن معدل الربح يعتمد على التكوين العضوى لرأس المال، ولأن معدل الربح يعتمد على التكوين العضوى لرأس المال فهو أقل من معدل فائض القيمة. إن معدل الربح يمكن حسابه وفق المعادلة. $P = S/C + V$، فكلما إنخفض معدل النفقات على رأس المال الثابت عن معدل النفقات على رأس المال المتغير، كلما إرتفع معدل الربح(١٧٢).

وجدير بالإبراز هنا، أن ماركس فى الجزء الثالث من رأس المال يربط النظرية المبسطة عن فائض القيمة التى عرضها فى الجزء الأول، بالأسعار الحقيقية. من الواضح أنه فى عالم الواقع ، فإن التكوين العضوى لرأس المال يختلف كثيراً من صناعة إلى صناعة. ففى بعض

قطاعات الإنتاج تكون كمية رأس المال الثابت الموجودة أعلى بكثير من رأس المال المتغير عنها فى قطاعات أخرى. فعلى سبيل المثال، فإن رأس المال السنوى المخصص للآلات ومعدات التصنيع فى صناعة الحديد والصلب، تفوق كثيراً عما هو واقع فى مصنع الملابس، وإذا إتبعنا المثال المبسط المعروض فى الجزء الأول من مجلد «رأس المال» فهذا سيؤدى إلى معدلات شديدة الاختلاف لفائض القيمة. وإذا كان الربح يرتبط بشكل وشيج بفائض القيمة، فإن ذلك سيؤدى إلى اختلاف ملحوظ فى الأرباح بين قطاعات مختلفة فى الاقتصاد، لكن مثل هذه الحالة على المدى القصير فقط ستكون غير موافقة مع تنظيم الاقتصاد الرأسمالى الذى يميل دائماً إلى تدفق رأس المال فى داخل القنوات التى تحقق مستويات شاهقة من الأرباح.

وإذا نحينا جانبا الافتراضات التى إتخذت لأغراض تحليلية فى الجزء الأول من الكتاب، نجد أن ماركس يستنتج أن السلع لا تباع بوجه عام حسب قيمتها، بل حسب ما يسميه أسعار الإنتاج[١٧٣] فالمجموع الكلى للربح فى الاقتصاد يتحدد بواسطة كمية فائض القيمة الموجودة بداخلها، ولكن نصيب كل رأسمالى من هذا الربح الإجمالى لا يتناسب مع معدل فائض القيمة الذى تحقق فى داخل مؤسسته. إن الرأسماليين يقتسمون مجموع فائض القيمة حسب رأس مالهم المستثمر، وليس بمعدل التكوين العضوى لهذا الرأسمال. أن أسعار الإنتاج، بمعنى أخر، هى الأسعار الحقيقية للسلع، التى يمكن حسابها على أساس قسمة مجموع رأس المال على مجموع فائض القيمة. أن سعر الإنتاج يتعادل مع سعر التكلفة، أو مبلغ النفقات الذى صرف فعلاً فى عملية الإنتاج (مقدار رأس المال الثابت المستهلك لإنتاج سلعة معينة، بالإضافة إلى مجموع رأس المال المصروف على الأجور) يضاف إليه متوسط معدل الربح الذى أنتج من خلال رأس المال الذى استخدم فى إنتاج السلعة.

وفى هذا الصدد يعنى لى تساؤل هام مؤداه: ما المؤثرات التى تجعل السلع تباع بسعر الإنتاج وليس وفقاً لقيمتها ؟

لقد كرس ماركس جزء كبير من الجزء الثالث لمناقشة هذه القضية، «... فقبل وجود

الرأسمالية كانت السلع تباع بقيمتها، ولكن فى ظل الكيان التنافس للرأسماليه فإن هذه القاعدة تكون قد ولت بعيداً لأن متوسط الربح يتطور تاريخياً بتطور الرأسمالية ذاتها. فإذا كان أحد قطاعات الإنتاج الرأسمال المتغير فى أعلى من الثابت، فهذا يخلق معدل مرتفع جداً لقيمة الفائض والربح. لذلك، فإن رأس المال ينسحب من مجالات الربح المنخفض ويغزو الأخرى التى تعود عليه بربح أكبر. فمن خلال التوزيع بين المجالات المختلفة وإرتباطه بارتفاع معدل الربح هنا، وإنخفاضه هناك، فإنها تحقق معدلا ينفى الطلب حتى يصبح متوسط الربح فى المجالات المختلفة للإنتاج يتساوى حيث تتحول القيمة إلى أسعار إنتاج. هذا التوازن يتحقق من خلال رأس المال المستخدم بطريقة مثالية فى بلد معين ينمو تجاه الرأسمالية. بمعنى آخر، أن الظروف فى هذه الدول تتكيف مع الأسلوب الرأسمالى للإنتاج...»[١٧٤].

ومن الأهمية بمكان أن نعى أن هناك حالتين تسهلان هذه العملية، هما سيولة رأس المال وسهولة تحرك العمال، الأولى تتطلب حرية تامة للتجارة داخل المجتمع والقضاء على أمتيازات الاحتكار الاقطاعى. فمن الممكن تشجيع رأس المال أكثر عن طريق نظام القروض الذى يساعد على تركيز رأس المال، بدلاً من السماح له أن يظل فى أيدى بمجموعة معينة من الرأسماليين. أما الحالة الثانية، فتتمثل فى سهولة حركة العمال، تلك التى ترتكز على مجموعة معينة من الظروف لعل أبرزها، تحريك العمال من عملية الاستغلال والعلاقات المحلية إلى وسائل الإنتاج، ناهيك عن تقليل المهارات الحرفية لغير الماهرين، تلك التى تسمح للعمال من تبديل وظائفهم دون ايه صعوبة. إن تطور متوسط معدل الربح يرتبط بالبناء الاقتصادى للإنتاج الرأسمالى. وفى ذلك يواصل ماركس تأكيده على أن فائض القيمة الذى عرضه فى الجزء الأول من كتاب «رأس المال» يتضمن التحليل الذى قدمه فى الجزء الثالث، فمهما كانت العلاقات تتسم بالتعقيد، فإن العلاقة بين الأسعار والقيمة ترتكز على بعضها، وأن أى زيادة أو نقصان فى إجمالى فائض القيمة سوف يؤثر على أسعار الإنتاج. إن معظم الانتقادات التى وجهت لماركس، والذى أقام معظمها رجال الاقتصاد، تستند إلى حقيقة أن التنبؤ بالأسعار يصبح

أمراً من الصعوبة بمكان، وذلك لأن العلاقة بين القيمة والسعر ليست مباشرة بل ومعقدة.

ولكن لابد وأن نؤكد وفقاً لوجهه نظر ماركس، أن مثل هذا التنبؤ يحظى بأهمية ثانوية. إن ذلك يعود من وجهه نظرنا، إلى أن نظريته برمتها تنطوى على التركيز الاقتصادى الرأسمالى فحسب. إن تحليل ماركس يتحرك على مستوى محاولة تقليل اثر التصنيفات المادية لكل الأسعار والايجارات أو معدلات الفائدة على نظرية الاقتصاد السياسى لكى توضح العلاقات الاجتماعى التى تكمن فى جذورها:

«... إن خصائص النشاط الاجتماعى، والشكل الاجتماعى للإنتاج، ومشاركة الفرد فى الإنتاج، يبدو منفصلاً وواقعياً فيما يتعلق بالفرد، أن التبادل الدولى فى الأنشطة والمنتجات الذين أصبح شروط البقاء والاتصال المتبادل بين أفراد معينين يأخذ شكلاً منفصلاً ومستقلا عنهم...»(١٧٥).

وعلى هدى ما سبق، فإنه يمكن القول ان نظرية ماركس عن التطور الرأسمالى تتأسس على طبيعة الاستغلال الرأسمالى، تلك التى تتوضح فى رؤيته لفائض القيمة. إن الفكرة العامة لجدل ماركس تتخلص فى أنه بينما الرأسمالية تبنى أساساً حول نظام السوق الحر الذى يسمح فيه للسلع أن تحدد قيمتها على أساس المبادرة الفردية، فإن طبيعة ونمط الإنتاج الرأسمالى يميل إلى تضمين الظروف الواقعية التى يقوم الاقتصاد الرأسمالى وفقاً لها.

٢ – التناقضات الاقتصادية للإنتاج الرأسمالى.

وفقاً لوجهه نظر ماركس، فإن البحث عن الربح يعد شيئاً غريزياً فى الرأسمالية، إن هدف رأس المال لا يتمثل فى تحقيق مطالب بعينها، وإنما الواقع أن هدفه يتمحور فى تحقيق الربح(١٧٦)، ولكن فى نفس الوقت، هناك شىء متأصل أو فطرى فى الاقتصاد الرأسمالى، ذلك الذى يتمثل فى ميله الدائم نحو الربح. وإذا كان ماركس يميل إلى التصديق على ذلك، وهو ما ذهب بقوة إلى تدعيمه، فإن معظم الاقتصاديين الكلاسيكيين، لم يخرجوا عن هذا الإطار، بل

وافقوا عليه أيضاً، ويجدر أن نشير إلى أن اسهام ماركس المتصل بتحدد مسألة ميل الرأسمالية إلى الربح، يأتى من خلال تكامل هذه الرؤية لتحليل التكوين العضوى لرأس المال وعلاقته بفائض القيمة، إن المجموع الكلى للربح فى الاقتصاد الرأسمالى يعتمد بصورة واضحة على فائض القيمة الذى يتولد من خلاله، إن معدل رأس المال الثابت بالنسبة للمال المتغير، هو الذى يحدد معدل متوسط الربح فى داخل أى إقتصاد، كما أنه فى الوقت عينه يقف معدل الربح فى وضع عكسى مع التكوين العضوى لرأس المال.

ولما كانت الرأسمالية تستند وتقوم على البحث التنافسى عن الربح، فإن التحسن التكنولوجى بما فيه كل آليات زيادة الإنتاج، يعتبر سلاحاً أساسياً لكل رأسمالى فى معركة البقاء فى السوق، بينما يكون المنتج الفردى يمكن أن يزيد نصيبه من الأرباح عن طريق الإنتاج بمعدل أرخص من منافسيه، لكن نجاحه فى الحصول على أرباح متزايدة يجعل الرأسماليين الآخرين يتبعون نفس المبدأ عن طريق رستخدام تحسينات فنية، ومن ثم فغالباً ما يحدثون نوعاً من التوازن. ولكن ينبغى التشديد فى هذا الرطار على أن كل رأسمالى له معدل أعلى من نفقات رأس المال وذلك على رأس المال المتغير أكثر من ذى قبل، لذا فإن النتائج الإجمالية تتضح بشكل جلى فى أرتفاع التكوين العضوى لرأس المال وهبوط واضح فى متوسط معدل الربح، بالطبع إن ذلك يتضمن بالضرورة هبوطاً فى إجمالى الربح، بل ربما يزيد حتى لو هبط معدل العائد.

بالإضافة إلى ذلك، فهناك عوامل أخرى تعرف عليها ماركس، من شأنها أن تقف موقفاً معانداً من معدل الربح، تلك العملية التى تحمل وجهين لعملية واحدة، الأولى تتمثل فى تأخير الزيادة النسبية لرأس المال الثابت، أو الوجه الآخر، فهو زيادة معدل فائض القيمة، إن أرتفاع النفقات على رأس المال الثابت كثيراً ما يصاحبه زيادة فى إنتاجية العامل، الأمر الذى يقلل ثمن أو قيمة الوحدة بالنسبة لرأس المال الثابت، وبذا أما أن يظل معدل الربح ثابتاً، أو أن يصاب قليلاً بالارتفاع. أما بخصوص رأس المال الكلى، فإن قيمة رأس المال الثابت لا يزيد

بنفس نسبة حجمه المادى(١٧٧). وبأسلوب آخر، فإنه لموازنة المعدل الهابط للربح، فإن ذلك يكون عن طريق تغذية الشركة بخامات رخيصة عن طريق التجارة الخارجية. والتى يكون من نتيجتها أن يزداد معدل فائض القيمة، خاصة إذا ما استخدمت هذه الخامات فى تزويد الحد الأدنى لحاجات العمال، وفى تخفيض قيمة رأس المال الثابت. وحرى بنا أن نشير، أن ماركس فى هذا الصدد، يركز بصورة مكثفة للعمال، إن ذلك يتضمن التوسع فى يوم العمل، ومن ثم ضغط الأجور، بحيث تساوى فى النهاية أقل من قيمتها الأساسية، ويمكن أن نضيف فى هذا الإطار، إلى أن هناك أشياء أخرى يدخل فى تحديد يوم العمل، تلك التى تتمظهر بجلاء فى السنوات الأوى من القرن التاسع عشر، والتى من خلالها عمد الرأسمالى إلى إستنزاف معدلات فائض القيمة. وجدير بالإشارة أيضاً، أن إنتاجيه العامل الموتبطه برأس المال الثابت، يمكن أيضاً زيادتها، كما أن معدل فائض القيمة يمكن زيادته، عن طريق الاستخدام الكثيف للآلات الموجودة، وذلك إما عن طريق زيادة سرعة تشغيلها، أو من خلال إستخدامها طوال اليوم، أقصد على مدار الأربع وعشرين ساعة عن طريق ما يسمى بالنوبات أوالدوريات.

إنه بينما أصحاب العمل يعاملون الأجور كجزء من التكلفه، ويميلون إلى تخفيضها كلما أمكن، فإنه وفقاً لتحليل ماركس العام، فإن الأجور تتحدد بصفة أساسية بقوى ملحوظة، وليس وفقاً لقيود إجبارية من جانب الرأسماليين، إن الأزمات الوقتية التى تحدث بانتظام فى الرأسمالية هى بالنسبة لماركس تمثل تبايناً واضحاً للتناقضات الداخلية للنظام الرأسمالى، ولكن ماركس لم يجر مناقشة موضوعية عن طبيعة الازمات، لأنه فى ضوء عمليات سببية بسيطة. فهو فى الوقت عينه لم يقم بأى محاولة لتتبع الحلقات المتعددة للأسباب التى تؤدى فى الواقع إلى أزمات، أن مثل هذه المهمة يمكن إنجازها فقط، إذا عرفنا فقط خلفية الحركة العامة للإنتاج الراسمالى(١٧٨) بذا فإن تحليل ماركس يقتصر على وصف العوامل الأساسية فى الاقتصاد الرأسمالى الذى يتضمن قابليتها للازمات بشكل مستمر، أنه عندما كان النظام التجارى سائداً فى مجتمعات ما قبل الرأسمالية، خاصة بعد إنتشارتداول النقود، كان هناك

مـا يسـمى بنظام المقايضـة بين الأفـراد والجـمـاعات الذين كـانوا مدركين لحاجـات بـعـضـهـم البعض، والذين كانوا يعملون من أجل سد هذه الحاجات.

وإذا كـان مـعـروفـاً في الصـورة البـدائيـة للنظام التـجـاري خـاصـة في الأنظمـة مـا قـبل الرأسمالية، فإنه تبادل السلع بات محكوماً بمصالح القيم النفعية والمعرفة بالحاجات، الأمر الذي كان يعتبر مصدراً للتنظيم الخاص بالعرض والطلب، ولكن إذا أصبح إنتاج السلعة أكثر إنتـشـاراً ونمواً من خـلال الرأسـمـالية، فـإن هذا التنظيم سـوف يصـاب بالخلل. إن إسـتـخـدام النقـود يلعب دوراً هـامـاً في هذا، لأنه يسـمـح للأطراف بعـقـد الصـفـقـات والتـصـرف بحـرية واستقلالية بدرجة أكبر مما هو ممكن في حالة المقايضة، لذا فإن الرأسمالية تعتبر نظام فوضوي لان السوق غير منظم بواسطة وكالة أو هيئة محددة تربط بين الإنتاج والاستهلاك. إن الرأسمالية بطبيعتها نظام توسعي، والمحرك الأساسي لها هو البحث بلا كلل أو هوادة عن الربح، وحيث أن الربح هو قبلتها الأولى ومسعاها الأخير، فأي حالة تتضمن عدم التوازن بين حجم السلع المنتجة وسهولة بيعها بمتوسط معدل يمكن أن تحقق حجماً كبيراً من فائض الإنتاج، وهذا بالطبع يعتبر فقط إنتاجاً زائداً في ضوء مطالب الاقتصاد الرأسمالي، أو هو بالأحرى إنتاج فائض في ضوء القيمة التبادلية وليس القيمة النفعية. إن السلع التي لا يتم بيـعـهـا عـادة مـا يسـتـفـاد منهـا، ولكن عندمـا لا يكون هناك مـسـتـوى كـافٍ من العـائد على الاسـتـثـمـار، فـإن رأس المال يدخل في دائرة الخطر، أو بمعنى آخر، إن الإنتاج إذا عجـز عن القيام بكل طاقته، فمن ثم فإنه لن يقوم بإنتاج ما يحتاجه السواد الأعظم من الناس.

وإذا كان ما سبق يمثل أزمة عامة بالنسبة للرأسمالية. فإن الأزمة الحقيقية لهذا النظام تتـمـثل في أن يتـوسع هذا النظام في الإنتـاج فوق طاقة السوق. وهو لا يزال في طور توليـد معدل مناسب من الربح، ولكن متى حدث زيادة في معدلات الإنتاج، حتى ولو كان في قطاع واحد من الاقتصاد، فإنها تحرك دائرة واسعة وقوية من ردود الأفعال، وإذا كان ذلك كذلك، فإنه أيضاً كلما هبط معدل الربح، كلما تدنت معدلات الاستثما، وبالتأى فإنه من جراء ذلك

يتخذعدة إجراءات كرد فعل على ذلك، لعل أهمها هوالتخلى عن قسط كبير من العمال، التى بدورها تسهم فى تقليل القوة الشرائية، التى تفضى فى نهاية الأمر إلى تحجيم معدلات الربح... وهكذا، فإن الدائرة مستمرة، حيث تزيد معدلات البطاله، وتنخفض الأجور إلى مستوى يخلق ظروفاً جديدة لارتفاع قيمة الفائض، وهذا دافع لاعادة تدوير الاستثمار من جديد.

إنه أبان الأزمات، نجد أن بعض الشركات الأقل كفاءة تكون قد أنهت أعمالا، كما أن بقية الشركات تأخذ حصتها من السوق، وتكون فى وضع يسمح لها بفترة جديدة من التوسع، وهكذا تتجدد الدورة، لذلك فإن الازمات لا تمثل أنهياراً للنظام الرأسمالى، وإنما على العكس تشكل عملية منظمة تمكن النظام من البقاء ومقاومة التذبذبات الوقتية التى تتعرض لها الرأسمالية. إن ما تخلفه من أزمات تتمثل فى إستعادة التوازن وتحقيق مزيداً من النمو(١٧٩) ولكن وفقاً لتحليلات ماركس، فإن الازمات التى تعترض الرأسمالية، تعد أشياءً وقتيه، وحلولا أجباريه للتناقضات الموجودة(١٨٠).

إن الأزمات ما هى إلا انفجارات عنيفة فى إطار الرأسمالية، تلك التى سرعان ما تعيد توازنها، وبما أن معدل الربح يميل إلى الهبوط بشكل مستمر، فهناك ضغوط معينة على الأرباح فى كل مراحل التنمية الرأسمالية. إن تولاد الأزمات ومخلفاتها وتاثيراتها، تعمل دائماً على زيادة مركزية رأس المال، ذلك الأمر الذى يقوى ويزيد من فاعلية وإستمرار النظام. إن الأزمات التى تعترض مجرى النظام الرأسمالى ما هى إلا ظاهرة فطرية وملازمة له، لأن إتجاه الإنتاج الرأسمالى كله يسعى نحو تنمية غير مشروطه للقوى المنتجة فى المجتمع، وبالتالى فإن علاقات الإنتاج تتأسس على علاقات اجتماعية إستغلالية ومنظمة من أجل التوسع فى رأس المال وحده. إنه وفق ما سبق، فقد توصل ماركس فى النهاية إلى النتيجة التالية : «... أن العائق الحقيقى للإنتاج الرأسمالى هو رأس المال ذاته. إن رأس المال له نزعة توسعية فى حد ذاته، وبالتالى فإنه يعد نقطة البداية والنهاية كدافع وهدف الإنتاج. فإذا كان الإنتاج هو مجرد إنتاج لرأس المال وليس العكس، فإن وسائل الإنتاج تعد آليه التوسع المستمرة والوحيدة فى

محيط الإنتاج...»[181].

٣ - مسألة الفقر والاحتياجات.

من المحقق أن ماركس كان يفترض أحياناً أن نهاية وتحلل النظام الرأسمالى يأخذ شكل أزمات ضخمة لا يستطيع أن يشفى منها. لقد كتب ماركس فى «البيان الشيوعى» أن الأزمات التى يشهدها النظام الرأسمالى تهدهد عضد الطبقة البرجوازية كلها. وعلى الرغم من أنه قد وضع يديه على طبيعة ما يكتنف هذا النظام من أزمات، إلا أنه فى الوقت ذاته لم يشىء أن يضيف أن هذه الوضعية تدخل فى عداد الأزمات المدمرة[182]، علاوة على ذلك إنه فى إطار هذا الطرح، أنه يمكن القول أن ما تنبأ ماركس، خاصة فيما يتصل بالازمات المدمرة، لا يتوافق مع أهم خصيصة يتميز بها النظام الرأسمالى، تلك التى تتعلق بإعادة التوازن فى الأزمات. إن ماركس بالتاكيد يعتقد أن الرأسمالية لا يمكن أن تكرر نفسها على طول الخط، لأن طبيعة تفككها تعتمد على القوانين التى تحكم تنميتها، تلك التى لا يمكن التكهن بمعرفتها فى إطار ظروف تاريخية محددة. وبغض النظر عن كل هذا، فإنه يجوز لنا القول بأن الازمات تلعب دوراً هاماً فى تبنى الوعى الثورى، ذلك الذى يتأتى من بين صفوف البروليتاريا، التى ما تلبث أن تغير من موقفها بعد فترة رخاء نسبى، حيث تكون فيها البطالة قليلة والأجور مرتفعة[183].

ولكن ما يعن أن نطلقه هنا، أنه يصبح من الندرة أن تكون ظروف العمل متكاملة وليست منقوصة. أو بمعنى آخر أن يتحقق وضع يسوده عدم وجود بطاله على الإطلاق. إن وجود مجموعة عاطلة لفترة زمنية يطلق عليها «الجيش الصناعى الاحتياطى» يعد أمراً ضرورياً للرأسمالية. لقد أوضح ماركس أنه من الضرورى أن تكون القوة العاملة فى حد ذاتها سلعة، لكن قوة العمل تتباين بشكل جلى عن السلع الأخرى، من حيث عدم وجود عامل يساهم فى الحد من إرتفاع سعره كقوة عاملة وفقاً لقيمته. فإذا ارتفع سعر سلعة معينة، فإن رأس المال يسعى بدوره إلى تدفق إنتاج تلك السلعة، ويعمل على هبوط قيمتها. إن الوضع هنا معكوس،

لان إنتاج العمل لا يتم توليده وفقاً لسعره. هنا يقدم ماركس مفهوم الجيش الاحتياطى، أو كما يسميه أحياناً «بفائض البشر النسبى» أو الجيش الصناعى الاحتياطى الذى يحتل مكانه العمال العاطلين الذين تم إبعادهم نتيجة لإحلال الآله بدلاً منهم، ناهيك عن أنهم يمثلون عبئاً إضافياً، أو قل تضخماً بالنسبة للأجور. فى أثناء فترات الرخاء التى فيها يكثر الطلب على العماله، باعتبارهم جزءً من احتياطى الجيش الصناعى، فإن قوة العمل تمتصه، ومن ثم تخفض الأجور. إن هذه الأوضاع هى التى تجعل من العمال قوة رخيصة، وبالتالى تقف حائلاً أمام محاولة تحسين ظروف العمال المعيشية. إن الجيش الاحتياطى هو «الرافعة للتراكم الرأسمالى» وهو شرط وجود الأسلوب الرأسمالى فى الإنتاج(١٨٤).

إن تحليل وضع الجيش الاحتياطى لفائض قوة العمل، يتصل إتصالاً وثيقاً بمناقشة ماركس الخاصة للفقر المادى الذى يعيش فى كنفه قسط ليس بقليل من الطبقة العاملة، خاصة فى إطار النظام الرأسمالى. لقد كثر الجدل حول مصطلح الأفقار، أو أنخفاض مستوى المعيشة، الأمر الذى أثار كوكبة من الانتقادات حول التنبؤات لمستقبل الرأسمالية(١٨٥).

ويجدر أن نذكر أنه منذ تحليل هذه المسألة، وثمة فكرتان يطلان بوضوح من خلال مناقشة ماركس، نستطيع أن نفرد لهما هنا، خاصة وأن هناك ميلا لا يخفيه أحد، من قبل ماركس للجمع بينهما فى مقولة واحد. أو بقول آخر، أن ماركس حاول أن يجمع كل ما سبق فى تنبؤ واحد، تلك الذى يتصل بمستوى معيشة الطبقة العاملة، أن أول هاتين الفكرتين، هو أن مسار التنمية الرأسمالية يتسم بسوء عدالة نسبية بين دخول الطبقة العاملة ودخول الطبقة الرأسمالية، أما الأخرى فتتمحور حول أن التنمية الرأسمالية تنتج جيشاً إحتياطياً متزايداً، وأن معظم هذا الجيش مضطر إلى أن يعيش فى فقر مدقع. إن هذين الاتجاهين يرتبطان ببعضهما أوثق الارتباط، لأن وجود فائض نسبى فى البشر، يقف سداً منيعاً من تزايد الأجور عن معدل قيمتها. وإذا كان هناك توافق بين الجمع بين الفكرتين التى عرضنا لهما تواً، فإن ثمة ارتباطا بين الاثنين أدى بماركس أن يعتقد بأن الطبقة العاملة سوف تزداد أحوالهم المادية

سوء.

وفى إطار قضية الأفقار المتزايدة للطبقة العاملة، فإن ماركس لم يغفل قضية الاستغلال المتزايد للطبقة العاملة من جانب الرأسماليين، ولكن من الواضح أن درجة الاستغلال (معدل فائض القيمة) يمكن أن تزيد دون أحداث أى تغير فى الأجور الحقيقية لغالبية الطبقة العاملة. وإذا كان ماركس قد أولى عملية الاستغلال تحليلاً شافياً. فإنه فى إطار الفكرة ذاتها، يرى أن هذا الاستغلال هو المسئول عن سوء عدالة توزيع الدخل بين العمال وأصحاب رؤوس الأموال. إن نظرية ماركس هنا تتفق ببساطة مع النظرية العامة لفائض القيمة التى عرضها ماركس فى كتابه المعنون برأس المال، والتى تتلخص ببساطة فى، أنه بينما تكدس الطبقة الرأسمالية مزيداً من الثروة، فإن أجور الطبقة العاملة هى الأخرى لن يطرأ عليها أية زيادة. إن ما يريده ماركس أن يحدده كنتائج للرأسمالية بالنسبة للطبقة العاملة، هو بالأحرى توضيح الآثار الضارة لعلمية تقسم العمل، التى تشوه العامل وتحوله إلى مجرد أشلاء بشرية، وتحطم من مستواه إلى قدر الآله، ناهيك عن تدميرها لمحتوى العمل، وذلك عن طريق تعاسته واحساسه بالغربة الذى يتأتى من خلال حرمانه من الجانب العقلانى لعلمية العمل(١٨٦)، ويجدر أن نشير فى هذا الصددإلى أن الزيادة فى الحصيلة النسبية للجيش الاحتياطى، يعد امتداداً لعلمية الافقار، تلك التى يطلق عليها ماركس بالقانون العام المطلق للتراكم الرأسمالى(١٨٧). والحقيقة إن هذا القانون يتشابه مع كل القوانين الأخرى التى أفرزتها الرأسمالية. ولكن بحسب تعبير آخر، فإن الافقار هو عبارة عن إضافة جديدة لوضعية العمال، أو حسب تعبير ماركس لوضعيه الجيش الاحتياطى الذى يعمل فى إطار الصناعة.

إننا نلمح من كل ما سبق أو قل من خلال التحليلات السابقة، أن معظم الصور السيئة للاستغلال المادى تتركز حول هذه المجموعة أقصد الجيش الاحتياطى، الذى يشاع بينهم البؤس والشقاء والعبودية والجهل والانحلال الأخلاقى(١٨٨). أنه على هدى ما سبق، فإن الرأسمالية تحمل شخصية متناقضة تظهر من خلال تدبر أمرها الذى يظهر فى تكديس الثروة

فى جانب، وتراكم وصناعة الفقر والبؤس فى جانب آخر[١٨٩].

٤ - التركيز والمركزية:

إن التكوين العضوى فى الارتفاع المستمر لرأس المال يحدث أثناء صيرورة الرأسمالية وإتجاهها نحو التركيز ومركزية رأس المال. إن كلمة تركيز تشير إلى أنه أثناء تكديس رأس المال وتراكمه ينجح الرأسماليين فى توسيع مقدار رأس المال الذى يكون تحت سيطرتهم، أما المركزية فإنها تشير إلى إدماج رؤوس الأموال دون أن يطرأ أى تغير فى توزيع رأس المال القائم[١٩٠]؛ ويعنى ذلك، أن كلاهما هو زيادة فى عدد الوحدات المنتجة. إن الشخصية التنافسية التى تقسم بها الرأسمالية تتضمن أن يجاهد المنتجين باستمرار فى تخفيض أسعارهم عن بقية منافسيهم. إن سيطرة الرأسماليين على الأعمال الكبيرة يجعلهم يمتنعون بميزات متعددة تفوق كثيراً مثيلتها فى الأعمال التجارية الصغيرة، ناهيك عن أنها تعمل فى نهاية الأمر على تقليص وجود الأعمال الأخيرة. أنه كلما كانت الموارد أكبر وتحت طلب الرأسمالى كلما كانت كفاءته أعلى فى الإنتاج، وكلما كانت فرصته فى التغلب على العقبات أفضل، ذلك الذى يتضح فى الانكماشات العرضيه التى يصاب بها السوق؛ وهكذا بوجه عام، فإن الشركات الكبرى تميل إلى طرد الشركات الصغرى من السوق، بل وتعمل على جذب وامتصاص رأس مالها.

ولا ريب أن المركزية تتقدم بصورة كبيرة وفقاً لنظام الأئتمان؛ ويعد النظام المصرفى للبنوك من أهم القطاعات فى ذلك. أن البنوك تعمل بشكل مركز على مركزه رؤوس الأموال، ومن ثم فهى تسعى إلى تمركز المقترضين. لقد أضحت البنوك على أتصال ببعضها لتشكل نظاماً مالياً موحداً، وبالتالى، فإنها من خلال عملية الاتصال هذه، فإنها تتحول فى النهاية إلى عملية إجتماعية هائلة لتمركز رؤوس الأموال[١٩١]. إن التوسع فى نظام الاقراض يشكل أهم سبب للازمات والخداع داخل النظام الرأسمالى، وفى الوقت نفسه يبعد توزيع رأس المال عن أيدى مجموعة صغيرة من الأفراد. إن نظام الاقتراض يلغى الشخصية المميزة لرأس المال، أو

وفقاً لعمله فهو يعمل على إلغاء رأس المال ذاته وذلك عن طريق إيجاد صور مختلفة لعلمية الاقتراض.

ويعتبر نظام الاقتراض في حد ذاته. مؤسسة رأسمالية. تقوم وتستند وفق نظام الربح، الذي يتأتى من خلال الفوائد المرتفعة على القروض، ولكن لأنها تسهيل عملية مركزية الاقتصاد وتنسيقه، فإن نظام الاقتراض يعتبر قوة رافعة أثناء التحول من نمط الإنتاج الرأسمالي إلى نمط إنتاج آخر يسود فيه العمل التضامني[١٩٢]. أن توسع نظام الاقتراض يتمشى مع صورة معينة من مركزية رأس المال المساهم، ذلك الذي يتمثل في شركات المساهمة التي تعد نوعاً من التنظيم الصناعي (حسب رأى ماركس) الذي يعد من أكثر الأشكال ملائمة للمركزية على نطاق واسع. إن الشركة المساهمة تعمل على فصل الرأسمالي كفرد، ومن ثم تعمل على تأسيس الرأسمالية كتنظيم إنتاجي من شأنه أن يعمل على إلغاء الأسلوب الرأسمالي للإنتاج في داخل نمط الإنتاج الرأسمالي ذاته[١٩٣].

إن الفصل بين أصحاب رؤوس الأموال والمديرين يشير إلى عدم الحاجة إلى أصحاب الأموال لأنهم لا يلعبون دوراً مباشراً في العملية الإنتاجية. ففي الشركات المساهمة، أضحت الشخصية الاجتماعية في الإنتاج واضحة وتكشف عن تناقض حقيقي في اعداد من يملكون رأس المال، والذين يستطيعون أن يحققوا قدراً ملحوظاً من الثروة. وتعتبر الشركات المساهمة صيغة مرحلية لأنها مازالت ترتبط بمصالح أصحاب رأس المال، وتعتبر داخل نطاق الرأسمالية، بالإضافة إلى ذلك إن ظهور الشركات الكبرى من هذاالنوع يؤدى إلى احتكار السيطرة على قطاعات معينة في الصناعة، وخلق أساسي لأنواع متعددة من العلاقات الاستغلالية[١٩٤].

أن الرأسمالية توضح لنا تفصيلياً، أنها تشبه نمط الإنتاج الذي سبق وجوده، خاصة في إطار الغرب الأوربي. لقد اتسم هذا النظام بعدم الاستقرار، فضلاً عن وجوده حلول ناجحة لها، الأمر الذي دعى إلى ضرورة وجود تغيرات كبيرة تعمل على اجتثاث وجوده. إن هذه

التناقضات جاءت من خلال ما تمتع به المجتمع من شخصية طبقية، أو بالأحرى من خلال الطبيعة العدائية بين أصحاب رؤوس الأموال ومن يبيع لهم قوة عملهم. إن إسلوب الإنتاج الرأسمالى فى آخر الأمر يقود إلى تفككه وانهياره. هنا مرة أخرى يتكلم ماركس عن الميل القديم لإلغاء نمط الإنتاج الرأسمالى، وعدم التفكير فيه على أنه خراب بالجملة لذلك النظام، بحيث يتحتم على الاشتراكية أن تبدأ فقط بداية جديدة. وعلى العكس من ذلك، فإن نشاط النظام الرأسمالى يأتى دوماً من خلال الأحوال الاجتماعية التى تسمح بعملية الإنتقال المنطقى نحو الاشتراكية.

فى ضوء ذلك تكون مسألة حتمية الثورة لا تثير أيه مشاكل نظرية. إن عملية التطور الرأسمالى التى تتآلف مع التغيرات الاجتماعية الموضوعية تتطلب تكيفا مع الوعى الطبقى للبروليتاريا، وتخلق الوعى النشط اللازم لتحويل المجتمع نحو الممارسة العملية(١٩٥)، ومن المهم أن نعرف أن الفقر النسبى لجماهير الطبقة العاملة، والبؤس المادى للجيش الاحتياطى، والتقلص السريع فى الأجور، وارتفاع البطالة، التى تحدث أثناء الازمات التى يشهدها النظام الرأسمالى، تشكل مخزوناً من الجهود الثورية. فإذا كان النظام الصناعى ذاته يزودنا بالوعى الاجتماعى لصالح المجتمع، وأسس التنظيم الاجتماعى، فإن هذا النظام يعمل على تجميع مجموعة من العمال فى إطار مكان واحد. ويجدر أن نشير إلى أن التنظيمات العمالية دائماً ما تبدأ على الصعيد المحلى، والتى ما تلبث فى النهاية أن تندمج لتشكل وحدات على الصعيد القومى. إن الوعى الذاتى للطبقة البروليتاريا يتكون بشكل تدريجى، نتيجة لتهاوى قبضة الرأسمالية عليهم، ذلك الوضع الذى يتأتى عن طريق مركزية وتركيز رأس المال. إن اجتماع كل ذلك معاً يخلق ما يسمى بالمجتمع الاشتراكى.

وإذا كان ماركس قد أول المجتمع الاشتراكى اهتماماً ملحوظاً باعتباره نهاية المطاف بالنسبة لعملية الاستغلال الاجتماعى، فإن المتأمل لكتابات ماركس يجدها لا تحتوى إلا على مجرد إشارات متفرقة لطبيعة ذلك المجتمع، الذى سوف يقتلع الرأسمالية من جذورها. فإذا

فصلنا أرائه عن الصور المثالية الطوباوية للاشتراكية، فإننا نجده يرفض تقديم خطة واضحة ومفهومة عما يتصل بالاستشراف أو للمستقبل. ويعتبر النظام الاجتماعى الجديد الذى يبحث عنه ماركس، هو نقطة التحول المنطقية عن الرأسمالية، الذى سوف يطرح مجموعة من المبادئ الجديدة- غير الواضحة- للناس الذين سوف يكون بين أضمومة المجتمعات الاشتراكية الحالية. والمحقق أن طرح الخطط التفصيلية عن مجتمع المستقبل الذى يسعى ماركس إلى وجوده، يعد من الموضوعات الطوباوية لكن لدى الفكر المثالى، خاصة وأن لديه قناعات مفادها، إن مثل هذه الخطر يدخل فى إطار ما يسمى بالخيال المحض، إن مثل هذه الأفكار تبتعد عن الحقيقة والواقع لذا لا نجد لها منطقية سوى فى خيال المفكر. أنه وفقاً لذلك. فإن معظم ما يتقول به ماركس عن مجتمع الغد أو المستقبل ، يتماهى مع الطابع القديم للمجتمع الإنسانى، ذلك ما يطلق عليه هو نفسه- أى ماركس- بالمجتمع المشاعى أو البدائى.

٥ - التحول عن النظام الرأسمالى

ينبغى الاشارة فى هذا الصدد إلى أن المصدر الرئيسى الذى استقى منه ماركس تصوراته حول المجتمع الاشتراكى، يتضمن نقطتان منفصلتان عن بعضهم البعض، الأولى حدثت عام ١٨٤٤ عندما كتب مخطوطاته، والثانية فى نقدة لبرنامج جوته فى عام ١٨٧٥. وعلى الرغم من أن المفهوم الثانى يعتبر أكثر مباشرة وواقعية، إلا أن أرائه التى عبر عنها فى النقطتان الأولى والثانية تكاد تتشابه مع بعضهما البعض. إن المرحلة الأولى للاشتراكية التى يركز عليها ماركس تظهر من خلال الخصائص الكامنة فى الرأسمالية، تلك التى كتب عنها ماركس بالتفصيل فى كتابه رأس المال، إن التحول إلى النظام الاشتراكى، يبدأ من خلال تزايد التمركز والمركزية فى السوق. إن ذلك هو الذى سوف يعجل بنهاية الملكية الفردية. إنه ابان هذه المرحلة تصبح الملكية مشاعية، كما أن الأجور ستوزع حسب مبدأ ثابت، من خلال مجموع الإنتاج الاجتماعى، الذى يخصص كميات معينة لتغطية الحاجات الجماعية لإدارة الإنتاج، وإدارة المدارس، والتسهيلات الصحية... الخ. فبينما يتلقى كل عامل من المجتمع مرة

أخرى، بعد أن يتم خصم ما يعادل ما قدمه له المجتمع من خدمات، فإنه يتلقى شهادة من المجتمع بحجم قيمة عمله، إنه بهذه الشهادة يستطيع أن يسحب من رصيدة، بقدر ما قدمه من العمل ويصبح المبدأ العام.. «من كل حسب طاقته إلى كل حسب حاجته»(١٩٦)....

وفى ضوء ما سبق، فإن عملية إعادة التنظيم الاجتماعى لا تزال تحتفظ بمبادئ المجتمع البرجوازى، حيث أنها تقدر العلاقات الإنسانية فى ضوء مستوى موضوعى. بمعنى آخر، أنها سوف تحتفظ بمعاملة العمال كقيمة تبادلية، ولكن بدلاً من هذا فهى تقتصر على مجموعة واحدة هى البروليكاريا التى أصبحت الآن تتخذ شكلاً عالمياً(١٩٧). فى هذه المرحلة سوف يظل أغلبية الناس فى عداد العمال. أو بمعنى آخر، أنهم سوف لا يكونون أكثر من ذلك، فلن يلغى دور العامل، ولكنه سوف يشمل كل البشر، فضلاً عن أن علاقة الملكية هى الأخرى ستظل كعلاقة فى عالم الأشياء(١٩٨) .أنه فى هذه المرحلة، سوف يحافظ المجتمع على صيرورة وجود الإنسان الذى فيه تسيطر عليه الأشياء، وبالتالى يسرى بداخله الاحساس بالغربة، إن ما ينطبق على الإنتاج ينطبق على مجال السياسة. إن النظرة المتأنية لما يسوقه ماركس من نقد للرأسمالية، خاصة ما قدمه إبان نقد برنامج جوته، يعتبر إستكمالاً لإنتقاداته لهيجل عن الدولة.

إن آراء ماركس تكاد تتشابه فى مصادرها، ذلك ما يفصح عنه هجومه الدائم والعنيف لتحرير الدولة، ذلك ما أسرى به فى برنامج جوته. ويعتبر نقد ماركس هنا صورة مكررة للنقطة الأساسية التى نادى بها قبل ذلك بثلاثين عاماً، والتى تتعلق بهيجل. وفى ذلك يذهب ماركس إلى أن الدولة تقريباً أصبحت حرة تماماً فى ألمانيا، وأن هدف الحركة العمالية لا يجب أن تتمحور حول تحرير الدولة عن المجتمع، ولكن العكس هو المطلوب، إذ أن المفروض هو تحويل الدولة من عضو مفروض على المجتمع إلى عضو تابع لها تماماً(١٩٩)، ولكن ينبغى أن تتضمن المرحلة الانتقالية التى تتبع إلغاء الرأسمالية، سيادة للمبادئ التى تطورت بشكل جزئى أو غير سليم فى المجتمع البرجوازى ذاته، إن ديكتاتورية البروليتاريا سوف تتشكل فى هذه المرحلة

الوسيطة، ومن ثم سوف يتم تركيز السلطة السياسية القائمة بالفعل، ولكن بطريقة أكثر انتشاراًمما كان سائداً فى المجتمع البرجوازى. ووفقاً لهذه السيطرة فإن تطبيق برنامج مركزية الإنتاج والتوزيع المشار إليه آنفا سوف يسود ويتحقق. إن البروليتاريا سوف تستخدم سيطرتها لتصفية كل أشكال رأس المال تدريجياً، وبالتالى سوف يسعى إلى تمركز كل أدوات الإنتاج فى يد الدولة، ومن ثم سوف يسود تنظيم البروليتاريا كطبقة مسيطرة وتزداد القوى المنتجة بسرعة[١٩٩]، وعلى ذلك سوف تختفى السلطة السياسية التى كانت متحققة من قبل، ذلك إن إلغاء الدولة بالنسبة لماركس لا يعنى بالطبع تغيير الأوضاع التى كانت قائمة بطريقة مفاجئة، وخاصة فيما يتصل بالتنظيم الاجتماعى، ولكن الشىء الذى سوف يطرأ عليه التغير، أو سوف يتم القضاء عليه، هو الصورة المركزه التى ستكون عليه الدولة. أن التحول المنطقى الذى سوف يصيب الدولة، هو أن تكون الدولة تابعة للمجتمع، بحيث أن تدار الشئون العامة فى المجتمع عن طريق تنظيم المجتمع برمته. لقد أوضح ماركس فى إطار هذه العملية صورة المجتمع الباريسى التى أقتبسها، وفى ذلك أوضح بعض الملامح المتشابهه. فعلى سبيل المثال، نجد أن مجلس العموم يتكون من مستشارين مختارين وفقاً لمبدأ المعاناة، ويكونوا من بين العاملين، وليسوا كأعضاء برلمانين، كما أنهم فى الوقت نفسه يكونوا من الأعضاء التشريعيين. كما يتوجب ضرورة وجود رجال الشرطة والقضاء والمسئولين الآخرين الذين سوف تفرزهم العملية الانتخابية، أن مثل هذه الصيغة لتنظيم المجتمع يمكن أن نتنبأ بوجودها بعد إختفاء الدولة، والتى بدورها تجعل من الممكن إختفاء الدولة ذاتها كوحدة مستقلة عن المجتمع المدنى[٢٠٠].

إنه ينبغى أن يكون واضحاً مدى إبتعاد وجهه النظر التى سُقناها قبل قليل عن الملكية. أنه بمقتضى الطرح السابق، تكون الدولة شر لابد من ازاحته والقضاء عليه، حيث أنها تعبر عن السلطة الغاشمة، والتى تعبر عن سيطرة البعض على الآخر. إن اتجاه ماركس نحو الدولة يتوافق بشكل حقيقى مع رؤيته عن المجتمع الرأسمالى بشكل عام؛ فالدولة البرجوازية على

الرغم من شخصيتها الظالمة فهى تعتبر عنصراً ضرورياًفى تمهيد الأساس الاجتماعى لتحقيق شكل المجتمع الذى سيحل محل الرأسمالية. إنه ينبغى أن نعادل بين وجهة نظر ماركس ونظرية الدولة البرجوازية النفعية التى بموجبها سوف تنسحب الدولة من كل وظائفها، اللهم ما خلا إبرام وتنظيم العقود التجارية. فوفقاً لرأى ماركس، فإن مثل هذا المفهوم سوف يكرر ببساطة مفهوم «حرب الكل على الكل» فى المجتمع المدنى. إن المحقق من كل ذلك، أن الغاء الدولة يعتبر إتجاهاً واحداً لعملية تحويل ممتدة وعريضة للمجتمع[٢٠١].

ولا شك أن المرحلة الإنتقالية للمجتمع الجديد، بما أنها تتضمن عملية تدويل الميول الكامنه فى المجتمع البرجوازى، ويمكن وضعها على الأقل بقدر من التفصيل. إن نفس الشىء لا ينطبق على المجتمع الذى تحول من الرأسمالية. ونتيجة لذلك، فإن ماركس يعرض فى خطوط عريضة فقط خصائص المرحلة الثانية للشيوعية التى سوف تحل محل الطبقة البرجوازية. إنه يرى أنها تتمثل فى سيادة مجتمع غير طبقى، حيث أن الملكية الفردية سوف تلغى، لكن سيطرة السلع المادية على حياة البشر ككل، والتغلب على الشعور بالاغتراب يمكن تحقيقه فقط عن طريق إلغاء عملية تقسيم العمل. إنه حسب رأى ماركس الذى اورده فى كتاب «رأس المال»، فسوف يحل محل عامل اليوم، الفرد المتطور تطوراً كاملاً، والقادر على الاضطلاع بمجموعة من المهام. أن ذلك سيتغلب على الثنائيات التى هى فى رأى ماركس تأتى نتيجة لعملية تقسيم العمل. إن النظرة المتأنية لهذا الطرح، يقودنا من خلال طرحة الشهير الذى قدمه فى الايديولوچية الالمانية، حيث يقول :

«...إنه بمجرد أن تسود حالة تقسيم العمل، فكل إنسان له مجال نشاط خاص به، ومفروض عليه، ولا يقدر بأى حال من الأحوال أن يتحلل منه، فهو صياد، أو راعى، أو ناقد، ولابد أن يظل كذلك حتى تستطيع أن يستمر فى كسب قوته... بينما فى المجتمع الشيوعى، حيث تنتفى هذه الصفة، وهذا التقسيم، فلا نجد ثمة نشاط بعينه، بل يمكن الفرد أن ينجز فى أى مجال يرغبه، وهكذا يمكن للإنسان أن يفعل شيئاً اليوم، وغداً يفعل آخر، كان يصطاد

اليوم سمك، وفى العصر يربى الماشية، ويعمل ناقداً فى المساء، وذلك دون أن أكون صياداً، أو راعياً، أو حتى ناقداً...»[٢٠٢].

ومن المهم أن نشير هنا إلى أن ماركس قد إستخدم لتدليل على ذلك عملية الاستيلاء على الفوائض الاجتماعية المرتبطة بحقائق، النظام الصناعى، فإذا كان ماركس قد احتفظ برأيه فى تقسيم العمل فى كل كتاباته التى ذكرت فى مجتمع المستقبل، فإنه يعتقد أن هذا ممكن عن طريق التوسع فى الإنتاج الآلى. مرة أخرى. أن هذا يمثل وضعاً موجوداً بالفعل فى الرأسمالية خاصة فى إطار إنتاج آلى، ذلك الذى يعطى الناس الفرصة على تقسيم العمل الموجود حالياً.

أنه فى إطار التطور الصناعى الذى كان على نطاق واسع، فإن خلق ثروة حقيقة تعتمد بصورة أقل على وقت تشغيل العمال، وكمية الوقت المستهلك وليس على الطاقة المستخدمة فى التكنيك أثناء وقت تشغيل العمال، إن الطبقة العاملة لم تعد تظهر كضرورة لعملية، الإنتاج، بل الإنسان يربط نفسه بهذه العميقة كمجرد مشرف أو ضابط لسير العمل. إن الغاء عملية تقسيم العمل يعد مطلباً مهماً، وفى الوقت عينه يعتبر تعبيراً للتحول عن الشعور بالاغتراب. إنه فى إطار المجتمع الاشتراكى، تصبح العلاقات الاجتماعية تحت سيطرة الأمور المتأرجحة التى خلقها الإنسان، وفى ضوء ذلك، فإن التنبؤ بظهور المجتمع الاشتراكى يعد الأطروحة الاساسية التى يستند إليها ماركس فى كل إنتقاداته للنظام الرأسمالى، إنه وفق التطور التاريخى الرأسمالى، يحاول ماركس أن يقدم تنبؤه الأساسى لقدوم نمط نمط إنتاجى جديد، وبقول آخر، قدوم ونشأة الاشتراكية. ونهاية الرأسمالية. ولكن بغض النظر عما قدمه ماركس، فإنه ثمة إتجاه عام يغلب على فكر ماركس، ألا وهو إتسامه بالغموض فى أغلب الأحيان[٢٠٣].

إنه وفقاً لما يقدمه البيان الشيوعى، فإن ثمة إنجازات قدمتها البرجوازية ويحق لنا فى هذا الإطار أن نقول أن هذه الأنجازات واضحة للعيان. إن ما قدمته البرجوازية من معجزات تفوق كثيراً معجزة أهرامات مصر وأقواس النصر الرومانية وكاتدرائيات جوته. إن الفكرة

الرئيسية حول ذلك لا تتمثل فى الانجاز التكنولوجى للرأسمالية، وإنما تتمثل فى التوسع التكنولوجى للرأسمالية، تلك التى تميزها عن كل التشكيلات الاجتماعية السابقة[٢٠٤]. ان المجتمع البرجوازى يحل محل المجتمعات المحلية التى كانت تدير نفسها نسبياً فى مجتمعات سابقة عن طريق تقسيم العمل، وفى الوقت نفسه فهى توسع قاعدة إعتماد البشر على بعضهم البعض، ذلك الذى نجده يطرح نفسه بقوة من خلال الأساطير والتقاليد الثقافية، التى عاشها الإنسان منذ بدء الخليقة[٢٠٥].

فى نهاية الأمر وجماع ما سبق، فإن المجتمع البرجوازى يبرز البشرية كلها لأول مرة فى التاريخ فى نطاق نظام اجتماعى واحد، ولكن هذا يتحقق فقط عن طريق مجريات السوق، وتحويل كل الروابط الشخصية للاعتماد على الشر (مثلما حدث فى الروابط الاقطاعية) إلى قيمة تبادليه، فإذا رأينا الأمور فى ضوء ذلك، فمن السهل أن نفهم لماذا يثار جدل كبير حول مشكلة القيمة/ السعر الذى يطرح بشكل خاطىء خاصة فى المجلد الأول من رأس المال. ويجدر أن نشير إلى أنه إذا كان طرح ماركس لهذه القضية يحمل بعض الغموض، فإنه أيضاً فى المجلد الثالث من الكتاب نفسه لا يربط بين موضوعات العمل وأهدافه، ذلك الذى يدخل فى إطار العلاقات الإنسانية، ولا يعبر عن ظاهرة فى إطار عملية السوق.

إن التحليل الذى يقدم من خلال الأجزاء الثلاثة لرأس المال تفحص بدقة الآثار المترتبة على الاغتراب، ذلك الذى يعد نتيجة لتطور الرأسمالية، ناهيك عن توضيحه لعالمية العلاقات الاجتماعية التى حققها المجتمع الرأسمالى، والتى تنجز من خلال تحويلها إلى ما يسمى بالعلاقات الطبقية– إن نواحى الضعف والقصور التى تتسم به الرأسمالية تكمن بشكل عام فى أن هذا التطور يحدث بطريقة متناقضة، ناهيك عن تعزيز القوة المنتجة للثروة العالمية، والتكنولوجيا، والعلوم... الخ ... واغتراب العمال عن أنفسهم[٢٠٦]. أو بقول أخر أن جوهر الرأسمالية يتمظهر بوضوح من خلال العلاقات العدائية بين رأس المال والعمل المأجور، تلك التى ستجعل العالم مغترباً، والذى من شأنه أن يؤدى إلى قبر هذا النظام أو مواجهه حتفه.

البـــــاب الثـانى

أميل دوركايم

البـــاب الثـــانى

أميل دوركـــايم

خـامسـاً: أعـمـال دوركـايم المبـكـرة.

إن إنتقالنا من مـاركس إلى دوركايم لا يعنى أننا ننتقل من جيل الرواد الأوائل، إلى جيل آخر لاحق لهم من المفكرين الاجتماعيين، وإنما يعنى اننا نتحول سياق مؤسسى آخر وتقاليد فكرية أخرى. وإذا كان دوركايم من بين المفكرين الثلاث الذين نتناولهم بالمناقشة من خلال هذا الكتاب، فإنه يعد أقلهم ارتباطاً على المستوى الشخصى بالأحداث السياسية المتعاظمه التى حدثت فى عصره، وأثرت فى كل أعماله. وعلى الرغم من وحدة أعماله وعدم بعثرتها إلى حد كبير، إلا أنها أقل دعاية وزيوعاً من أعمال كارل ماركس وفيبر أضف إلى ذلك، أن المؤثرات الفكرية التى شكلت آرائه النظرية يمكن تحديدها بسهولة فائقه ويسر، أكثر من تلك التى شكلت أعمال الفارسين الآخرين فى هذا الكتاب، أقصد ماركس وفيبر.

وتعد أهم التأثيرات الواضحة علي الموقف الفكرى لدوركايم، تلك التى تأتى من خلال المناخ الفكرى الذى كان سائداً فى فرنسا آنذاك. وفى هدا الصدد ينبغى أن نشير إلى أن التفسيرات العديدة التى عرض لها كل من كونت وسان سيمون حول انحسار الاقطاع، وظهور الشكل الجديد للمجتمع البرجوازى، الذى جاء على انقاض الأول، تشكل الفكرة المحورية لاعمال دوركايم ووفقاً لذلك يمكن القول أن الأساس الفكرى لأعمال دوركايم يتنافص بشكل حثيث مع مفهوم كونت عن المرحلة الوضعية، هذا من جانب، ومن جانب آخر مع اقتراح سان سيمون لخصائص المجتمع الصناعى الجديد[1].

والواقع أن التـــأثيـــرات الفكرية التى ســاهمت فى تشكيل وجـــهــات نظره وآرائه السوسيولوجية، لا تقف عند حد تأثير كونت وسان سيمون فحسب، بل أحرى بنا أن نوضح

أن هناك مؤثرات أخرى، تعود إلى جيل أقدم مثل مونتسكيو وروسو. لقد حاول دوركايم الاستفادة من الاطروحات التى قدمها مثل هؤلاء، لذا نجده حاول أن يرتبط بشكل وشيج بتعاليم رينوفييه وأصحاب المدرسة الطبيعية، التى كان قد درس عليها في الأعوام الممتدة بين ١٨٧٩ و ١٨٨٢ خاصة على يد أساتذته أميل بوترو وفوستيل دى كولانج(٢).

وإذا كان اميل دوركايم قد تأثر بشكل بالغ بكتابات أبناء بلده، على النحو الذى أشرنا إليه تواً، إلا أن كتاباته المبكره لم تتأثر بهم بشكل قوى، إذ كان تأثير الثقافة الالمانية دامغاً عليها. لقد تأثرت كتابات دوركايم الأولى بآراء مجموعة كبيرة من الكتاب الألمان، الذين صاغوا نوعا من النظرية الاجتماعية التى تتشابه كثيراً مع الكتابات المألوفة والنظريات الحديثة فى علم الاجتماع، تلك التى كان قد طواها النسيان واحيطت بسياج من الأهمال. إن ما أصابها، أصاب النظرية العضوية التى كانت موجودة فى القرن التاسع عشر التى وتبدت بشكل واضح فى كتابات فولييه و «فورمز» فى فرنسا، و «شافل» و«ليفيلد» فى ألمانيا، تلك التى تستند على قضية مهمة مؤداها أن المجتمع يشكل وحدة متكاملة وأنه يمكن مقارنته إلى حد ما بالكائن الحى(٣).

وعلى الرغم من أننا يمكن تتبع أصول هذه النظرية، خاصة لدى الفلسفة الكلاسيكية الاجتماعية، وبشكل أدق في كتابات «داروين» عن التطور البيولوجى الذى أعطى حافزاً جديداً لمزيد من الدراسة للنظريات العضوية، فإنه يصعب أن نستبعد تأثير داروين على الفكر الاجتماعى فى أواخر القرن التاسع عشر. لقد شهد هذا القرن بوجه عام تقدماً ملحوظاً فى علم البيولوچى وخواص الخلية، أمكن من خلاله التعرف من خلال التحليل الميكرسكوبى- على أن كل الكائنات الحية تتكون من مجموعة من الخلايا المتشابهة. إن مجموعة الأفكار التى دلفتها أعمال داروين كانت موضوعة فى نص نظرية ديناميكية تتأسس على القياسات العلمية، وهذا ما فتح آفاق الخيال أمام معاصريه لإيجاد تركيبه قوية لنظرية النقاء والارتقاء. وينبغى أن نعى، أنه على الرغم من الاهتمام بكل الكتابات الذين أشرنا إليها قبل قليل، إلا أن كتابات

«شافل» والآخرين تختلف إختلافا ملحوظا عمن سبقوهم، خاصة ممن إستخدموا المقارنات العضوية. لقد انطلقوا من قضية مخالفة، بمقتضاها يرون أن القوانين الثابتة التى تحكم وظيفة تطور الحيوانات تزودنا بنموذج لإطار العلم الطبيعى للمجتمع(٤).

١ - علم الاجتماع وعلم الحياة الأخلاقى :

بين عامى ١٨٨٥ و١٨٨٧ نشر دوركايم مجموعة من المناقشات النقدية لأعمال «شافل» و «ليلفلد»، وغيرهم من المفكرين الألمان، إن مراجعة بعض أعمال «شافل» التى جاءت تحت عنوان "Poau und leben des socialen korpers" تعد من أول الأشياء التى نشرها، والتى أعطت تفسيراً واضحاً لبواكير الاتجاه الفكرى لدوركايم. إن مناقشته لكتاب «شافل» أوضحت إلى أى حد كان دوركايم متعاطفا مع بعض وجهات النظر التى عرضها «شافل» من خلال هذه المناقشة أيضاً، فقد أوضح دوركايم أن أهم انجازات «شافل» تتحدد فى أنه حاول رسم الخطوط العريضة لتحليل مورفولوچى للمكونات الأساسية لأشكال مختلفة من المجتمعات(٥).

إنه من خلال هذه المناقشة أيضاً، فقد استفاد من «شافل» فى اقامة المقارنات العضوية أو قل لمقارنة أجزاء متنوعة من المجتمع بأعضاء وأنسجة جسم الإنسان. والواقع أن هذا لم يكن - حسب رأى دوركايم- من الطرق غير المشروعة، لأن «شافل» نفسه لم يحاول بطريقة مباشرة أن يتسخلص من خواص التنظيم الاجتماعى من طبيعة وخواص الحياة العضوية، بل على العكس أن «شافل» كان يستخدم المفاهيم البيولوچية التى تمثل شيئاً مجرداً لتسهيل عملية التشبيه فى إطار التحليل السوسيولوچى.

ولا يفوتنا الاشارة هنا أن دوركايم كان قد الح بموافقته على أصرار «شافل» بوجود إختلاف كبير بين حياة الكائن الحى والمجتمع، لأن حياة الحيوانات محكومة بطريقة ميكانيكية، بينما المجتمع يرتبط أوثق الارتباط بعلاقات غير مادية، بل بروابط فكريه. إن المطلع على الأفكار الرئيسية التي قدمها «شافل»، يستخلص أن المجتمع يعد - من وجهة نظره- النموذج

المثالى الذي يمثل مركز الصدارة. ذلك الذى يتوافق تماماً مع تأكيد دوركايم على أن المجتمع له خواصه المحددة التى تنفصل بصورة أساسية عن حياة وخواص الفرد.

إنه وفقاً لاعتقاد «شافل»، فإن المجتمع ليس نتاجا للأفراد، وأنما العكس هو الصحيح فباعتباره كائنا، فهو يأتى قبل وجود الأفراد الذين يكونوه اليوم، فضلاً عن أنه سوف يعيش من بعد فنائهم، وأنه يؤثر فيهم أكثر مما يتأثر هو بهم، ناهيك عن أن له حياته الخاصة ووعيه وضميره وإهتماماته وقدره. نفهم من ذلك، إذن أن «شافل» يرفض مسألة أسبقية وجود الفرد على المجتمع، إلا أنه فى الوقت نفسه يعطى الأولوية للأفكار التى يطرحها روسو، والتى من خلالها يفترض أن انعزال وجود الفرد عن الطبيعة، سيجعله حراً وسعيداً وبعيداً عن عبوديه المجتمع. إنه بذا يكون قد عكس كل شىء، وجعل الحياة البشرية أعلى من مستوى الوجود الحيوانى، لأنه فى ذلك يضع فى حسبانه التراكمات الثقافية والثورة التكنولوجية للمجتمع، فإذا أبعدنا هذا عن الإنسان فإننا نكون بذلك قد أغفلنا عنه تماماً كل ما يجعل منه إنساناً بالمعنى الحقيقى(٦).

ويرى دوركايم وفقاً لذلك إن المثل والمشاعر التى تدخل فى إطار التراث الإنسانى- الثقافى - لأعضاء المجتمع، ليست نتاجاً أو ملكا لمجموعة معينة من الأفراد، ويمكن أن نسوق فى ذلك مثال اللغه. فكل منا يتكلم لغة، لم يسع أى فرد منا إلي خلقها، وفي هذا السياق، يواصل دوركايم حديثه فيرى أن له خصائص محددة، تتباين عن الخصائص التي يتمتع بها الضمير الفردى. أن ذلك يجعلنا نبعد عن دائرة فكرنا أن هناك شيئاً ميتافيزيقيا. إن الضمير الجمعي ببساطه هو تركيبه لمجموعة من العناصر الفكرية الفدرية. وانعطافاً على ما أوضحناه تواً، يمكن القول أن أعمال «شافل»، وكذا أعمال الكتاب الألمان، تظهر تقدما واضحاً فى الفكر الاجتماعى، تلك التي هى على النقيض تماماً مع حالة التأخر الذى عاش فى كنفها علم الاجتماع الفرنسى حينذاك(٧).

وحرى بنا أن نقول، أنه على الرغم من أن نشأة علم الاجتماع كانت بالأساس نشأة

فرنسية، إلا أن تأثير علم الاجتماع الألمانى عليه كان اضحاً كل الوضوح. إن المطلع على المسح الواسع الذى أجرى على «علم الاخلاق الوضعى» فى المانيا، والذى تم نشره فى عام ١٨٨٧، يستطيع أن يستدل منه على أن دوركايم قد كرر فيه بقصد النقاط التى تناولها الألمان هناك، ناهيك عن قيامه بفحص انجازات المفكرين الألمان الأوائل الذين أنفقوا وقتاً وجهداً كبيراً لتكريس علم خاص للحياة الاخلاقية، وفى إطار ذلك يؤكد دور كايم أن فرنسا فى ذلك الوقت لم تكن تعرف فى إطار النظرية الأخلاقية سوى أفكار «كانط» والنظرية النفعية(٨).

وإذا كان الألمان قد أبدوا تفوقا واضحاً خاصة من قبل المفكرين الاجتماعيين لتأسيس نظرياتهم الأخلاقية التى سبق أن ذكرها «كونت»، فإن الفكرة نفسها يؤيدها دوركايم. إن دوركايم يرى أن المفكرين الألمان لا يعود إليهم السبق فى تأسيس نظرية أخلاقية وحسب، بل يعود إليهم السبق فى تأسيس نظرية علمية على صعيدى الاقتصاد والقانون. وفى هذا الصدد تبرز أعمال فاجنر وشمولر. إن أعمال هذين المفكرين، كما يصفها دوركايم تتباين بدرجة فارقة عن أعمال رجال الاقتصاد الكلاسيكيين، التى تتقول رؤاهم بأن المنفعة الشخصية، ما هى إلا نظرية تاريخية قديمة، وبقول آخر، إنه إذا كانت القوانين الاقتصادية الكلاسيكية ترى أن الدول أو الأمم فى اصقاع الأرض كان من الممكن أن تتشابه إلى حد كبير، لولا الاختلاف فى جهود الأفراد الذين يقومون بتبادل انتاجهم، فإن «فاجنر وشمولر» إبتعدا كثيراً عن وجهه النظر هذه، حيث يريان أن أى مجتمع من المجتمعات له من المواصفات والطبيعة المتجددة، التى لا يمكن أن يحددها أفراده فمن الخطأ أن نفترض أن الكل مساوى لمجموع الأجزاء، لأن هذه الأجزاء منظمة بطريقة محددة، وأن بين هذه الأجزاء وبعضها علاقات محددة، وأن هذه العلاقات تتمتع بخواص خاصة(٩).

وإذا كان ذلك كذلك، فإنه ينبغى أن نطبق هذا المبدأ على مجموعة القواعد التى تحدد حياة أى مجتمع. وعلى ذلك فالاخلاقيات ما هى إلا ملكية جماعية، ومن ثم يتحتم علينا دراستها وفقاً لهذا الاساس. أنه حسب نظرية الاقتصاد السياسى التقليدية، فإن الاهتمام

الجماعي ما هو إلا صورة للاهتمام الفردى، كما أن الاختلاف ما هو إلا مجرد نوعاً من الأنانية المتواريه. لقد بين شمولر وفق ما يقول دوركايم، أن الظاهرة الاقتصادية لا يمكن أن ندرسها بمعزل عن الأخلاقيات والمعتقدات المعترف بها والتى تحكم حياة الفرد فى المجتمع، وبالتالى فلا نجد فى أى مجتمع من المجتمعات، أن العلاقات الاقتصادية بعيدة كل البعد عن تأثير النظم العرفيه والقانونية، أو كما يزعم «دوركايم» فى كتابة «تقسيم العمل»، أن العقد ليس كافيا فى حد ذاته، لو لم يكن هناك وجود للعرف الاجتماعى، ذلك الذى يعطينا إطار عمل نصنع في حدوده هذه العقود، وإلا سوف تكون بصدد فوضى أو عدم تناسق فى العالم الاقتصادى[١٠]. أن النظم التى تتحكم فى الحياة الاقصادية لا يمكن شرحها بمصطلحات اقتصادية بحته، فالإنسان لا يمكن أن يفهم شيئاً عن قواعد الأخلاق التى تحكم عملية الملكية والعقود والعمل.. الخ، إذا لم يعرف الأسباب الاقتصادية التى وضعت من أجلها، وبالعكس. فالإنسان يمكن أن يتحصل علي فكرة زائفة تماماً عن التطور الاقتصادى إذا أهمل الإنسان الأسباب الأخلاقية التى أثرت فيها[١١].

إن ما سبق يعد إنجازاً مهما للمفكرين الألمان، حيث أنهم وضحوا أن القواعد الأخلاقية والتصرفات لابد أن تدرس بطريقة عملية وفى إطار خواص التنظيم الاجتماعى. من هنا يكون دوركايم قد استلهم أفكاره التى طرحها فيما بعد من هذا المعين. ويجدر أن نشير إلى أنه حتى الوقت الحاضر، نجد أن الفلاسفه يفترضون أن الأخلاق يمكن أن تتأسس على نظام إستنتاجي لمبادئ مجردة. وعلى خلاف ذلك نجد إن أعمال الكتاب الألمان تقف موقفاً معكوسا، حيث أن هناك خطأً أساسياً للبدء بهذه الطريقة، لأن الحياة الاجتماعية الإنسانية يمكن أن تهبط إلى مستوى القواعد السلوكية التى يبتكرها العقل، لذا نجد أنه من الضرورى أن نبدأ من الحقيقة، وهذا يعنى ضرورة دراسة الاشكال الملموسة للنظم الأخلاقية الموجودة داخل مجتمعات بعينها. هنا مرة أخرى يردد «دوركايم» قول «شافل»، بل ويوافق عليه، ذلك الذى يرى أن القواعد الأخلاقية تتشكل من خلال المجتمع، وتحت ضغوط الحاجات الاجتماعية للجماعات

القائمة فى المجتمع(١٢).

إذن فلا ريب إذا ما أفترضنا أن مثل هذه القواعد يمكن إيجازها في مجموعة المبادئ الاساسية والقليلة. التى تتكون من كل المعتقدات والتصرفات المحددة والمجردة التى يمكن التعبير عنها. وإذا كانت الحقائق الأخلاقية فى الواقع الاجتماعى على درجة كبيرة من التعقيد، فإن الدراسة العلمية لمجتمعات مختلفة يمكن أن تأخذ بأيدينا للوقوف على مدى وجود زيادة متواتره فى المعتقدات والعرف والنظم القانونية. والواقع إنه إذا كان هناك تباين، فإن هذا الاختلاف لا يغير من اتجاه التحليل، إذ أن على عالم الاجتماع من خلال الملاحظة والوصف أن يصف ويفسر ما يطرأ على المعتقدات والاعراف والقوانين من تغير أو تبديل(١٣).

وجدير بالابراز، أن دوركايم قد أنفق جهداً كبيراً فى الوقوف على رؤى المفكرين الألمان، لذا نجده قد كرس جزءً كبيراً من مقاله فى هذا الصدد لتوضيح وإبراز أهم الطروحات التى تبدت من خلالهم. وفى إطار ذلك نجده قد ركز بشكل عميق على أعمال «فندت»، معتبراً ذلك العمل أحد الثمار المميزة للآراء التى سبق عرضها. أن أهم أنجاز «فندت» أن المعتقدات الدينية البدائية تحوى على نوعين من الظواهر المتشابكه، الأولى هى التى تتمحور حول مجموعة من التأملات الميتافزيقية لطبيعه نظام الأشياء، أما الأخرى فإنها تركز على قواعد السلوك والنظام الأخلاقى. أضف إلى ذلك الطريقة التى يمكن عن طريقها أن تتحقق. إنه إزاء ذلك، يرى أن العقيدة هى عبارة عن قوى تسعى إلى تحقيق الوحدة الاجتماعية، وينبغى أن نشير إلى هنا أن دوركايم قد وافق على ذلك، إنه وفق ذلك يرى أن المثل الاجتماعية تتباين من المجتمعات المختلفة، وإنه إذا لم يتوفر العنصر البشرى الذى يحظى ويحمل مثل هذا المثل، فإن هذا لن يتوافق مع حاجتهم المتأصلة فى طبيعتهم، ففى المجتمعات البدائية نجد أن العقيدة تعد مصدراً من مصادر القوة التى ترعى مصالح الآخرين، كما أن المصلحة الشخصية والمعتقدات والممارسات والطقوس الدينية، تلعب دوراً متعاظماً فى كبح جماح الأنانية الفردية، وتشجيع الإنسان نحو التضحية ونكران الذات.

ويرى دوركايم أن الدين غالباً ما يربط الإنسان بشيء أخر مخالف تماماً لطبيعته، فهو يجعله يعتمد بشكل أساسي على قوى أعظم منه، تلك التى تمده بالمثل العليا. لقد أظهر «فوندت» أن الفرديه هى نتاج التطور الاجتماعي، وهذا يبتعد بالضرورة عن فكرة أن الفردية حقيقة بدائية، وأن المجتمع حقيقة نابعة منها، لأن الفردية تظهر تدريجياً من خلال المجتمع.

وعلى الرغم من أن دوركايم قد وافق على كثير من الأفكار التى قدمها «فوندت»، إلا إنه وجه له بعض الانتقادات تلك التى تتمثل فى أنه لن يدرك بشكل جيد طبيعة الشخصية المزدوجة للأثر التنظيمي للعقيدة، والقواعد الأخلاقية الأخرى. وفى ذلك يقول دوركايم، أن كل التصرفات الأخلاقية لها جانبان، الأول يتمثل فيما يسمى بالجاذبيه الايجابيه، أو ما يسمى بالانجذاب نحو مثال أو مجموعة من المثل- أما الجانب الآخر، فهو القواعد الأخلاقية التى لها مجموعة من الخصائص التى تفرض التزاماً وقيداً معيناً. وإذا كان السعى وراء المعايير الأخلاقية لا يتأسس وفق إطار أو حدود معينه، فإن الجانبين السابقين الذين أشرنا إليهما حالا، يصبحان من الضرورة بمكان من أجل عملية التكيف(١٤).

٢ - دوركايم وإهتمامه بتقسيم العمل:

إن المناقشات التى أثارها دوركايم لأعمال المفكرين السوسيولوچيين الألمان، والتى أشرنا إليها قبل قليل، توضح لنا أن معظم الأفكار التى طرحها قد جاءت وتأسست فى مرحلة مبكرة، ويبدو أن ذلك واضح وضوح البيان، إلا أنه يصعب علينا تحديد مدى تأثره بمن سبقوه، وإلى أى حد ساهمت هذه التأثيرات فى توصله إلي النتائج التى حصل عليها من مصادر أخرى. ولكن ينبغى أن نشدد هنا علي مجموعة من الانتقادات التى وجهت إلى كايم، كان أهمها فى هذا الصدد، إنه إستورد معظم أفكاره من ألمانيا. وإزاء ذلك فقد حاول أن يرد على ذلك فكانت دفوعه تتمحور حول أن الفضل كل الفضل فى ذلك يعود إلى كونت، لقد رأى موقفاً علميا إنطلق به لتقييم انجازات المفكرين الالمان، وثمة نقطة هامة فى هذا المقام مؤداها أن مناقشات دوركايم. خاصة فى كتاباته المبكرة، توضح أنه كان واعيا بدرجة كبيرة بأفكار كان يفترض

أنها قد ظهرت فيما بعد، وربما يتضح ذلك من خلال الأفكار التي طرحها بصورة تمهيدية أو أولية، أو من خلال استنتاجات الآخرين الذين قاموا بعرض وتمحيص أفكار وآراء عن الآخرين، تلك التى أشتملت علي العناصر الآتيه أولاً : أهمية المثل والوحدة الأخلاقية لاستمرار المجتمع وديمومته، ثانياً : أهمية الفرد كعامل مهم ونشط، وأيضاً كمتلقى سلبى للمؤثرات الاجتماعية، ثالثاً: الطبيعة المزدوجة لارتباط الفرد بالمجتمع التى تتضمن التعهدات المثالية للوضعية، ومفهوم تنظيم الوحدات (أى الأفراد باعتبارهم وحدات فى تنظيم المجتمع). تلك التى لا يمكن إستنباطها بكل مباشر من خلال خصائص الوحدات المكونة، خاصة إذا ما نظرنا إليها كوحدات منفصلة عن بعضها البعض، أن تلك التى تعد اللبنات الأولى فى نظريته حول الديانه التى صاغها فيما بعد.

إنه من المهم أن نعى هذه الاعتبارات عند تقييم كتاب «تقسيم العمل»، ذلك الكتاب الذى أثار جدلاً متعاظماً. لقد ركز دوركايم هجومه النقدى بطريقة جعلت معظم الأفكار التى أوردها الكتاب كانت ملتبسه بل وغامضة. أن أهم الانتقادات الأساسية للكتاب كانت موجهه نحو النزوع نحو الفردية خاصة لدى الاقتصاديين السياسيين والفلاسفه الانجليز، وغنى عن التبيان أن الانتقادات التى دلفها هذا العمل، لم تقف عند هذا الحد وحسب، بل الواقع أن هناك إنتقاداً أكثر قوة، ولكنه يبدو أقل وضوحاً، ذلك الذى يتعلق بمسار الفكر المأخوذ عن «كونت»، والذى كان قد تبناه كايم من قبل عن «شافل»، والذى يتعلق بصفة أساسية بالتركيز علي أهمية الأخلاق في استمرار وديمومة أى نظام إجتماعى(١٥).

وإذا كان دوركايم قد وافق «شافل» على هذا الطرح، وهذا ما يتضح جليا من بواكير أعماله، فإنه فى هذا الكتاب- أقصد تقسيم العمل- يتبنى طرحا آخر، لكى يناسب المجتمعات الحديثة لا القديمة، فعلى الرغم من أنه يرى أن المجتمع الحديث أو المعتقد يسهد إنهياراً فى المعتقدات الأخلاقية والدينية، إلا أنه لا يشهد بالضرورة فى المقابل تفككا أو انهياراً، إن انهيار المعتقدات الأخلاقية التقليدية يتطلب نوعاً من تقسيم العمل الذى يعنى بالأساس الاستقرار

العضوى، إن ذلك لا يعنى (كما يرى دوركايم أن تحليل تونيز للمجتمع والمجتمع المحلى يمكن استخدامه) أن أثر تقسيم العمل يمكن أن يفسر من خلال مثوله بأسلوب المذهب النفعى كنتيجة للعقود الفردية متعددة الأنواع، إنه علي العكس من ذلك، فإن وجود العقد يفترض مقدماً مبادئ أو سلوكيات هى نفسها ليست نتاجاً لقيود التعاقد، بقدر ما تشكل التزامات أخلاقية عامه. إنه بدونها لا يمكن أن تستمر هذه الارتباطات بطريقة منظمة.

ويجدر ان نشير إلي أن العشيرة التى ينتمى إليها الفرد، تلك الفكرة التى أقتبسها دوركايم من «رينوفييه»، وتمده بالمعتقدات الأساسية– والتى تحدث عنها فلاسفة القرن الثامن عشر والثورة الفرنسية، تعد من الأشياء المضادة فنزعة الفردية التى نتجت عن التوسع فى قمة العمل، ناهيك عن أنها تعد السند الأخلاقى الرئيسى التى ترتكز عليه، أن وجهه النظر التى إتخذها دوركايم فى هذا الصدد كمدخل لتناول موضوعه فى تقسيم العمل، تتطابق تماماً مع ما عرضه عند مناقشته لأعمال الفلاسفة الاجتماعيين الألمان(١٦).

لقد أوضح دوركايم أن هذا الكتاب يعد فى المقام الأول محاولة لتناول حقائق الحياة الأخلاقية طبقاً لطرائق العلوم الوصفية. إن مثل هذه الطريقة لابد أن تنفصل تماماً عن الفلسفة الأخلاقية. أن فلاسفة الأخلاق يبدأون إما من إفتراض مسبق عن الخصائص الضرورية للطبيعة الإنسانية، أو من خلال مقترحات مأخوذة سلفاً من علم النفس، ومن ثم يستمرون من خلال عملية الاستنتاج المنطقى، لكى يرسموا خططا واضحه وشامله للأخلاق، والواقع أن دوركايم على العكس تماماً، إذ راح يعمل على استخراج الأخلاق من العلم، وليس بالضرورة ظروف الحياة الاجتماعية فى وقت معين. فما ينطبق على مجتمع بعينه، ليس بالضرورة ينطبق على مجتمع أو بقية المجتمعات الأخرى، أو أن ما يسود فى فترة زمنية معينه، لا يعنى أن ثمة استمراريه لذلك، وهكذا، فإن علم دراسة الظواهر الأخلاقية ينطلق من أجل تحليل الصورة المتغيرة للمجتمع، ورصد التحولات التى تطرأ على السلوك الأخلاقى، ناهيك عن رصد وملاحظة ووصف وتصنيف كل التغيرات التى تصيب ذلك السلوك(١٧).

من كل ذلك يمكن القول، أن المشكلة الأساسية التى تتمحور حولها اهتمامات دوركايم فى كتابة تقسيم العمل، تنبع من التضخم الأخلاقى الواضح للعلاقة بين الفرد والمجتمع فى العالم المعاصر. فمن ناحية، نجد أن تطور الشكل الحديث للمجتمع يرتبط بالتوسع فى النزعة الفردية، وهذه ظاهرة ترتبط بوضوح مع ازدياد تقسيم العمل التى تنتج تخصصاً معينا فى المهام الوظيفية، ولذلك تتبنى تطوير مواهب وقدرات وإتجاهات محددة لا يشترك فيها كل فرد فى المجتمع، وإنما يمتلكها جماعات معينة، وفى ذلك يقول دوركايم، أنه من السهولة بمكان أن توضح أن هناك قوة زخم هائلة للمثل الأخلاقية فى العصر الحالى، تلك التى تعبر عن رأى عام يذهب إلى أن الشخصيه ينبغى أن تنمو وفقاً للمواصفات أوالخصائص الفريدة والخاصة التى يتمتع بها الفرد، ومن ثم فلا ينبغى أن توجد عملية التعليم لكل الأفراد، ومن جهة أخرى ثمة اتجاهات أخلاقية تقف موقفا معارضا لذلك، تلك التى تجاهد من أجل فرض نموذج الفرض المتطور على الصعيد العالمى، إنه مما سبق يتضح أن هناك تناقضاً واضحاً بين المفهومين السابقين، الأول الذى يطالب بالتخصص فى كل مكان، والآخر الذى يفرض ضرورة نهج الأسلوب المثالى.

إن فهم مصادر هذه المثل الأخلاقية المتعارضة، حسب رأى دوركايم، يمكن أن يتحقق من خلال تحقيق تاريخى واجتماعى للأسباب التى تساهم فى زيادة عملية قسمة العمل. إن تقسيم العمل، كما يذهب دوركايم، ليست ظاهرة حديثة تماماً، حيث انتشارها بل وسيادتها فى المجتمعات التقليدية، والتى كانت تنحصر بالأساس فى التفرقة بين الذكور والإناث. وإذا كانت درجة التخصص العالية فى تقسيم العمل تعد نتيجة جوهرية لعملية التقدم الصناعى الذى شهدته المجتمعات الحديثة، فمن الخطل النظرى وحتى الثقافى أن نفترض كما يعتقد كثير من الاقتصاديين، أن السبب فى ذلك يعود إلى المناخ الاقتصادى الذى جعل تقسيم العمل يزداد تنوعاً واختلافاً، أو أن هذه الضرورة تعد نتاجا للتصنيع وحده فقط. إن العملية ذاتها يمكن ملاحظتها فى كل قطاعات العلوم الحديثة والحكومه والقانون والعلوم والفنون، إنه فى كل هذه

المجالات التى أخذت صورة معقدة. إن ذلك يمكن شرحه من خلال مثال العلم. فعندما كان هناك نظام عام للفلسفة يتناول كل الحقائق الاجتماعية والطبيعية كمادة أساسيه لها، فإن العلم يتفرع إلى مجموعة واسعة من الأنظمة. إن اتساع هوة التباين الاجتماعى أصبح سمه مميزة من سمات الانتقال من المجتمع التقليدى إلى المجتمع الحديث(١٨).

إن ما سبق يمكن مقارنته بمبادئ بيولوجية واضحة. ذلك الذى يتبدى بوضوح فى مقياس التطور والارتقاء. فإذا كان أول بناء فى الوجود يتسم بالبساطه من حيث التكوين، فإن ذلك البناء لم يبق على هذه الحاله، حيث أنه بموجب عمليات التطور، فقد طرأ عليه مزيداً من التخصص الوظيفى بداخله، فكلما طرأ زيادة على عملية التخصص الوظيفى للبناء، كلما ازدادت درجات ارتقائه.

ويهم أن نوضح أن ما سقناه قبل قليل، قد سار موازياً لتحليل دوركايم لتطور تقسيم العمل وعلاقته بالنظام الأخلاقى. والواقع أنه لكى نحلل مغزى التفرقة فى مسأله تقسيم العمل، فإنه لابد أن نقيم مقارنه ونضاهى بين المبادئ التى تنظم من خلالها المجتمعات الأقل تطوراً. وغيرها من المبادئ التى تحكم تنظيم المجتمعات المتقدمة. إن ذلك يعد من وجهة نظر دوركايم محاولة لقياس التغيرات التى تطرأ على طبيعة التضامن الاجتماعى، فحيث أن التضامن الاجتماعى- من وجهة نظر دوركايم- لا يمكن قياسه بشكل مباشر، فإنه لكى نرصد الصورة المتغيرة للتضامن الأخلاقى، لابد أن نهتم بطريقة مباشرة بطبيعة الحقيقة الداخلية التى دائماً ما نغفلها، ونهتم عوضاً عنها بالحقيقة الخارجية التى ترمز لها. إن مثل هذا المحتوى الخارجى يمكن أن يتمظهر بوضوح فى الرموز القانونيه، وحرى بنا أن نوضح أنه عندما تستقر الحياة ويصبح لها طبيعتها المستمرة والدائمة، فإن القواعد الأخلاقية تتحول فى النهاية إلى شكل قانونى. وإبان ذلك ربما يتواجد نوعاً من الصراع بين أنواع السلوك المألوفة وبين القانون. وإذا كان ذلك كذلك، فإنه من وجهة نظر دوركايم، فإن هناك حالات استثنائية تعترض سبيل المجتمع، تلك التى تتمثل فى عدم تجاوب القانون مع حالة المجتمع القائم، والذى يعمل على

المحافظه على بقائه من خلال عمليه التعود فحسب[١٩].

وعلى هدى ذلك، فإنه يمكن تعريف المفهوم القانونى على أنه قاعدة سلوكيه يحرم الخروج عليها، ويجرم ويعاقب من يجنح لها. وفى ضوء ذلك يمكن القول أن الأشياء التى يعاقب عليها يمكن تقسيمها إلى نوعين لا ثالث لهما، الأولى هى جرائم القسوة، والأخرى هى إيقاع الأذى بالآخرين، تلك التى تتعلق بالقانون الجنائى الذى يقضى بتوقيع عقوبة على الجانب كعقاب له لتعديه على غيره، إن مثل هذه التعديات تشتمل على حرمان الجانى من حريته، أو توقيع عقوبه بدنيه تجعله يشعر بالألم والمعاناة، وكذا تجريده من كرامته...... الخ، وهناك النوع الثانى- ما يسمى بالاحكام التعويضية التى تتضمن إعادة تأسيس العلاقات كما كانت قبل انتهاك القانون. فإذا إدعى رجل على آخر بأنه أحدث بعض الأعطال فى ممتلكاته، فإن الإجراءات القانونية، تعمل على تعويض هذا الفرد عما لحق به من خسائر، وينبغى أن نوضح هنا، أنه ليس بالضرورة أن يكون إى إدعاء نافذاً، مادام ليس هناك أى سند أو حجة. وإذا كانت العقوبات التى تفرض على مرتكبى الأفعال الخارجه التى تدخل فى باب الأشياء المخزيه اجتماعياً، فإن النوع الأخير المرتبط بالتعويض لا يسبب عاراً أو إدانه اجتماعيه، لان هذا النوع لا يدخل فى مصفوفة الجرائم المخله بالشرف[٢٠]، وهذه سمة لأغلب القضايا المدنيه والتجارية والأحوال الشخصية. أما بالنسبة للقانون الجنائى، فإن أى تعدى فى إطاره يصبح باعزاء جريمة، فالجريمة هى تصرف يتم من خلاله اغتيال أو الاعتداء على المشاعر التى هى حق طبيعى معترف به بشكل عام من جانب أفراد المجتمع. إن الأساس الأخلاقى الذى يغلف به القانون الجنائى يتسم بصفه عموميه، فإذا كان قانون التعويضات نجد فيه أن طرفى الالتزام القانونى محددان بدقه، خاصة فى الالتزام وعقوبه التعدى على الممتلكات، فإن القانون الجنائى على عكس ذلك ففى الوقت الذى يقدم محظورات فهو لا يذكر شيئا عن الالتزامات التى يجب الوفاء بها. إن القانون الجنائى لا يأمر باحترام حياة الآخرين، ولكنه فى الوقت عينه يأمر بإعدام الجانى، أو بمعنى آخر أنه لا يقول لك «هذا واجبك»، وإنما يقول لك «هذه هى

عقوبتك».

إنه حسب رأى دوركايم، أن طبيعه الالتزام الأخلاقى لا يفترض أن تكون محددة فى قانون التعويضات، بل يفترض أن يعرفها ويقرها ويصنعها كل فرد. إن سيادة القانون الجنائى داخل النظام لمجتمع معين يفترض بالضرورة أولاً، وجود ضمير جماعى واضح المعالم للمعتقدات والمشاعر التى تسود بين أفراد المجتمع. إن العقوبه تتضمن فى المقام الأول، رد على الاعتداء ورد فعل وجدانى، وهذا تظهره حقيقه أن العقوبة ليست قاصرة على الجانى، بل غالباً على أفراد أبرياء، ولكن مرتبطين إرتباطا وثيقاً بالجانى مثل الأسرة والاقارب والأصدقاء لأنهم سوف يعانون أيضاً، لأن الجرم لا يصيب القائم به فحسب، بل سيصيبهم نتيجة لارتباطهم بالجانى. فإذا كانت العقوبة فى المجتمعات البدائية تتسم بأنها ذات سمه عمياء أو رد فعل عكسى، فإن المبدأ الذى يتضمن قانون العقوبات يظل كما هو فى المجتمعات الأكثر تقدماً. ففى المجتمعات المعاصرة نجد أن المنطق الذى يقدم لاستمراريه العقوبات التعويضيه، يعتبر العقوبة أمر ردعى لمنع حدوث الجريمة. لكن إذا كان الأمر كذلك، فإن دوركايم يرى أن القانون لن يعاقب حسب خطوره الجريمه ذاتها، وإنما حسب قوة الحافز الذى يدعو المجرم على إرتكاب الجريمة. أن اللصوص دائماً ما يكون لديهم حافز قوى للسرقة، وهم فى ذلك مثلهم مثل المجرمين الذين يرتكبون جرائم القتل، لكن القتل يعرض فاعله لعقوبه تزيد كثيراً عن مثيلتها التى توقع على السارق. بذا، فإن العقوبة وفقاً لذلك، تحتفظ بطابع التكفير عن الذنب، وتظل عملاً إنتقاميا من جانب المجتمع(٢١).

وإنعطافاً علي ما سبق، فثمه تساؤل يطرح نفسه فى هذا الإطار، ماذا ننتقم له؟. إن ما يكفر عنه المجرم هو ما يمثل قدر خروجه عن الأخلاق، وما اقترفه من فعل، وبذا تكون الوظيفة الأساسية للعقوبة هو أن نحمى ونؤكد علي الضمير الجمعى فى وجه التصرفات التى تشكلها فى قدسيته، وتجنح عن إطاره الرسمى والواقعى. ففى المجتمعات البسيطة يعتبر النظام الدينى هو التجسيد الأساسى للمعتقدات والمشاعر السائدة للضمير الجمعى. فالديانة تشمل

الكل وتمد أحكامها على الجميع، وتحتوى على مجموعة متماسكة من المعتقدات والطقوس التى تنظم بصراحة ليس الظواهر الدينية فقط، بل أيضاً الأخلاق والقانون ومبادئ السياسة، بل وحتى العلم. وإذا كانت كل قوانين العقوبات موجودة أصلا فى إطار دينى، فإننا نجد على العكس من ذلك ما يسود فى المجتمعات البدائية التى فيها تكون القوانين ذات طابع تعويضى[٢٢].

إن المجتمعات التى يسود بها الروابط الأساسية للعلاقات وفقاً للتضامن الآلى تتسم بوجود بناء يتكون من مجموعة العشائر المتشابهه مع بعضها فى تنظيمها الدخلى فالقبيله ككل تكون بمثابه مجتمع، لأنها وحدة ثقافية، فضلاً عن أن أعضاء العشائر المختلفة تلزم بل وتلتصق بهذه المعتقدات والمشاعر. وهكذا فإن أى جزء من هذا المجتمع يمكن أن ينفصل دون خسارة كبيرة للآخرين، وهى فى ذلك على عكس الخلايا العضوية التى لا يمكن أن تنفصل بحكم اتحاد اجزائها وقيام كل جزء فيها بدور ووظيفه محددة. ففى مجتمعات العشائر تكون الممتلكات مشاعيه، وهذا اتجاه عام يسود نظراً لعدم أهمية النزعة الفردية. ان المجتمع الذى يسود فيه التضامن الآلى محكوم بوجود مجموعة من المشاعر والمعتقدات التى يشترك فيها كل أفراد المجتمع المحلى، الأمر الذى يتبعه عدم وجود أى أختلاف يذكر بين الأفراد، فكل فرد يعتبر خليه صغيرة فى جسم المجتمع ككل. إن مثل هذه المجتمعات تكون فيها الملكيه إمتداداً للفرد نفسه. أن ما ينطبق على الملكيه ينطبق على كل شىء، لذا فإن الشخصية الجمعيه تعد السمه المميزة لهذه المجتمعات، قصارى القول أن الملكية تعتبر شىء ثانوى لأنها فى إطار هذا المجتمع لا تحمل صفه الجمعية[٢٣].

٣ - نمو التضامن العضوى

إن إستبدال نظام التعويض عوضاً عن الأخذ بالثأر، يعتبر اتجاهاً تاريخياً يرتبط ارتباطاً كبيراً بدرجة تطور المجتمع. فكلما إرتفع مستوى التطور، كلما عظم شأن التعويض داخل البناء القانونى، والآن، إن العناصر الأساسية الموجودة فى قانون الثأر أو قل مفهوم

التكفير عن الذنب، يتمثل فى سيادة العقوبة الغائبه تلك التى تطرح نفسها بقوة فى قانون الثأر. ولكن ينبغى أن نعى إن شكل التضامن الاجتماعى فى ظل قانون الثأر، يحمل وجهاً مخالفاً لما هو قائم فى القانون الجنائى. إن مجرد وجود قانون التعويض- فى الواقع- يفترض بالأساس سيادة التباين في تقسيم العمل، وذلك باعتبار أنه يحمى حقوق الأفراد فى الملكيه الخاصة، ومن ثم حقوق الآخرين الذين هم فى وضع اجتماعى مختلف.

انه فى ظل ذلك التباين، فإن المجتمع يشهد مجموعة من الاتجاهات المتباينه. ففى الحالة الأولى، أى فى حالة سيادة التضامن الآلى، فإننا فى إطارها نكون بصدد عمليه إجماع أقل تنظيماً للمعتقدات والمشاعر السائدة لكل أفراد المجتمع. اما فى حالة المجتمع الذى يرتبط بسيادة نظام معين من الوظائف الخاصة والمختلفة التى تدخل فى إطار علاقات محددة، فإننا نكون بصدد نوع من الترابط هو ما نطلق عليه بالتضامن العضوى الذى لا تسود فيه المعتقدات والمشاعر، الأوليه، وإنما يتسم بالتعقيد وسيادة المعايير الوظيفية فى إطار قسمه العمل أو قل التخصص. وإذا كان التضامن الآلى يعد أساس الترابط الاجتماعى، وأن الضمير الجمعى يعمل على إستيعاب الضمير الفردى، وسيادته بين الأفراد، فإن التضامن العضوى يكون على النقيض من ذلك، حيث لا يفترض شخصيه واحدة، وإنما يفترض وجود تباين بين الأفراد في معتقداتهم وتصرفاتهم أو أفعالهم. إن نمو التضامن العضوى والتوسع في عملية تقسيم العمل، يرتبط بالضرورة بالتوسع فى نمو الفردية. إن تقدم التضامن العضوى يعتمد بالضرورة علي أنهيار المعنى الذى يشير إلى الضمير الجمعى(٢٤).

ومن المهم أن نذكر هنا، أن المعتقدات والمشاعر السائدة لا تختفى تماماً فى المجتمعات المعقدة، إذ أن شكل علاقات التعاقد تصبح بعيدة عن مجال الأخلاق، حيث تعد مجرد نتيجة يسعى الفرد وفقاً لها إلى تحقيق مصلحته الشخصية وحسب(٢٥). إنه إزاء ذلك، يكون دوركايم قد عاد مرة أخرى للفكرة التى كان قد طورها فى كتاباته الأولى، وصورها بشكل خاص حينما تناول بالنقد مفهوم «تونيز» حول تفرقته بين المجتمع المحلى والمجتمع. وإذا كان دوركايم قد

صب جام نقده على تونيز، ثم ما لبث أن إستخدم مفهومه فيما بعد، فإنه سلك نفس الخط مع هربرت سبنسر، الذى سار وفقا له، خاصة فى جدله مع هذا المفهوم(٢٦). لقد رأى دوركايم أن المجتمع الذى يشهد وجود الأفراد التى تسعى إلى تحقيق مصالحها الخاصة فقط، ما يلبث أن يصاب التدهور، بل وبالأنهيار. إن المصلحة الشخصية هى أقل الأشياء استمراراً، والتى من شأنها أن تخلق نوعاً من العداوة بين الآخرين.

لقد اعترف دوركايم أن علاقات التعاقد تتزايد بوجه عام مع تزايد عمليات تقسيم العمل، بيد أن التوسع فى هذه العلاقات- يقصد علاقات التعاقد- يفترض مقدما تطور السلوك السوى الذى يحكم عمليه التعاقد نفسها(٢٧). إن كل العقود تنظم من خلال مواصفات معينه، فمهما بلغت درجة التعقيد فى عملية تقسيم العمل، فإن المجتمع لن يوافق على سيادة التحالفات لفترات قصيرة. إن دوركايم هنا يكرر المسأله التى رددها تونيز، إنه من الخطأ أن نقف موقفا معارضا لمجتمع يقتبس من مجتمع المعتقدات، ويحاول أن يستند إلى مسأله التعاون. إن التعاون فى مثل هذه المجتمعات يستند إلى سمة أخلاقية يتصف بها والمجتمعات البسيطة، حيث لا نرى فى مجتمع التعاون أكثر من تجمع اقتصادى. أن التعاون يحمل مجموعة من الأخلاقيات الكامنه فيه(٢٨).

ومن المهم أن نذكر فى هذا الصدد، أن النظرية النفعيه لم تستطيع الوقوف على الأسس التى تستند عليها عمليات التضامن الأخلاقى فى المجتمعات المعاصرة، والتى من خلالها باتت نظرية زائفة. أنها لم تفطن إلى مسألة تزايد عمليات تقسيم العمل إن تزايد تقسيم العمل، يمكن أن نعزيه إلى زيادة التخصص والزيادة في عمليات الثروة المادية التى تحققت من خلال التنوع والتبادل. وينعطف على ذلك أنه كلما زاد الإنتاج، كلما تم إشباع احتياجات الناس، وبالتالى زادت رفاهيتهم، وبالتالى زادت رفاهيتهم. وإزاء ذلك فقد قدم دوركايم مجموعة من الانتقادات والقضايا الجدليه، تلك التى كانت قصارى قولها، أن هذه النظرية تدخل فى باب النظريات الزائفة، خاصة على صعيد القياس. فإذا كان هناك مجموعة من الأشياء التى

يحيطها الغموض والإبهام ولم تكن معروفة فى المجتمعات المعاصرة، فهناك أيضاً مجموعة من الأشياء كانت تمثل مصدراً للشقاء فى المجتمعات القديمة، ويمكننا أن ندلل على مثل هذه الأشياء بمعدلات الانتحار فى المجتمعات المعاصرة. ان الانتحار الذى يأتى نتيجة للاكتئاب، لم تخبره المجتمعات القديمة، بينما على العكس من ذلك نجده ينتشر بشكل واسع فى المجتمعات الحديثه[٢٩].

وإذا كنا بصدد تفسير معقول لعمليه طغيان تقسيم العمل، فإن ذلك يتطلب ضرورة البحث عنه فى مكان آخر، نحن نعلم أن تطور تقسيم العمل يسير جنبا إلى جنب مع عدم التكامل مع شرائح طبقات المجتمع(٣٠)، ولكى تحدث هذه العلاقات لابد أن تكون قد دخلت فى علاقات لم تكن موجودة من قبل، وجعلتهم على أتصال ببعضهم، أى أنها بذلك تحطم التجانس فى كل مجموعة، وتشجع على التبادل الثقافى والاقتصادى. لهذا فإن تقسيم العمل يزداد لأنه لا يوجد مزيداً من الاتصال بين الأفراد وبعضهم البعض لكى يتفاعلوا معاً. إن ذلك وفقا لدوركايم يصطلح عليه بالكثافه الأخلاقية أو الكثافة الديناميكية. إن إزدياد الاتصالات المختلفة بين الأفراد لابد أن ينتج عنه علاقات شخصية مستمرة، بمعنى آخر، أن تزايد الكثافه الديناميكيه يعتمد بشكل مكثف على الزيادة فى العلاقات الشخصية بين السكان، عندئذ نستطيع أن نكون أمام إقتراح عام مؤداه أن «... تقسيم العمل يتباين وفقاً لحجم وكثافة المجتمعات...، فإذا ما حققت هذه المجتمعات تقدماً مستمراً فى عمليات النمو والتطور الاجتماعى، فإنها أضحت أكثر كثافة وأكبر حجماً...»[٣١].

وعلى هدى ما سبق، فإننا يمكن أن نفترض أن التفسير الذى قدمه دوركايم يمثل إنتكاسه أو خروجا على المبدأ الذى سبق أن قدمه فى كتابه «قواعد المنهج السوسيولوجى» الذى يرى فيه أن الظاهرة الاجتماعية لا يجب أن تفسر وفقاً لطريقة المقارنه. وحرى بى أن أشير هنا إلى أن دوركايم، بيد أنه فى بواكير أطروحاته لا يحبذ مثل ذلك، إلا أنه فيما بعد قد عدل من ذلك إلى حد كبير[٣٢].

لقد أكد دوركايم على العلاقة بين الكثافه الماديه والكثافه الديناميكيه، ولكن صفوه قوله فى ذلك يتضح بشكل جلى فيما ذكره فى كتاب «تقسيم العمل». إن التفسير الذى يقدمه دوركايم هو تفسيراً أجتماعياً، لأن الكثافه الماديه تصبح فى غاية الأهمية، خاصة إذا ما تحولت إلى كثافة أخلاقيه أو ديناميكيه. وبذا يكون تكرار الاتصال الاجتماعى هو العامل المفسر لذلك. وثمة حالة مفيدة فى هذا الأطار يمكنها أن تضع أيدينا بسهولة على ذلك، تلك التى إستخلصها دوركايم من نظرية داروين، والتى تستند بالأساس إلي تفسير بيولوچى يسعى إلى تحليل الصراع كميكانزم دفاعى يسعى إلى تكامل المجتمع، برغم أنه أيضاً يزيد من عملية التوسع فى تقسيم العمل. إنه وفقاً لرأى دوركايم، فإن داروين وكذا البيولوچيين الآخرين أشاروا إلى أن ثمة صراعا حروباً من أجل البقاء يسود بين الكائنات وبعضها من نفس النوع. إن وجود مثل هذا الصراع يميل إلى خلق نظام تكميلى حتى تستطيع هذه الكائنات العيش جنبا إلي جنب دون إعاقه طرف للآخر، أو تعريض حياته للخطر(٣٣).

إن أختلاف الوظائف يسمح للأنواع المختلفة من الكائنات بالبقاء. إن ذلك من وجهة نظر دوركايم تتشابه تماماً مع ظروف وخصائص المجتمع الإنسانى. إن الناس تخضع لنفس القانون، فالوظائف المختلفة يمكن أن تتعايش مع بعضها دون أن تضطر إلى تدمير بعضها البعض، لأنهم يسعون وراء أشياء متباينه. فعلى سبيل المثال نجد أن الضابط يسعى وراء تحقيق المجد العسكرى، ويسعى رجل الدين وراء السلطة الأخلاقية، ويسعى رجل الدولة إلي تحقيق السلطة، ورجل الأعمال إلى الثراء، كما يسعى أيضاً طالب العلم إلي الكشف العلمى(٣٤).

٤ - الفردية والانومى أو اللامعيارية.

بعد أن قدم دوركايم تحليله السببى والوظيفى لمسألة تقسيم العمل، بات فى وضع يسمح له بالإجابه عن الأسئلة التى شكلت الدافع الرئيسى لعمله. إنه وفقاً لما طرحه دوركايم، فقد أصبحنا متأكدين أن التفرقه الناتجه عن تقسيم العمل تنتج لا محاله انهياراً واضحاً فى

سيادة الضمير الجمعى فى المجتمع. أن إزدياد التفرد أو الفرديه يعد نتيجة حتمية للتوسع فى تقسيم العمل، فى الوقت الذى تكون فيه الفردية لا تحدث تقدماً إلا على حساب قوة المعتقدات العامة والمشاعر المشتركه(٣٥)، وعلى ذلك فإن الضمير يتكون من أساليب عامة متشابكة من الفكر والمشاعر التى تفسح المجال للعديد من الاختلافات الفردية، لذا فإن المجتمعات الحديثة لا تصاب بالغموض أو الانهيار كما يدعى البعض، الذين يفترضون وجود إجماع أخلاقى محدد لتحقيق الترابط الاجتماعى.

أن الواقع عكس ذلك تماماً، إنه فى مثل هذه المجتمعات، سوف يحل محل التضامن الآلى نوع آخر هو ما نطلق عليه بالتضامن العضوى، إلا أن تأديه هذا النوع من التضامن لوظيفته لا يمكن تفسيره مثلما تأتى بتفسيره النظرية النفعيه، وذلك لأن المجتمع المعاصر لايزال يعتبر نسقاً أخلاقياً. إنه فى إطار مثل هذا النوع من المجتمعات يصبح الضمير الجمعى أكثر قوة ودقة مما يسود فى إطار العشيرة(٣٦).

وجدير بالتوضيح أنه إذا كانت العشيرة تستند بالأساس فى مجتمعات التضامن الآلى علي الانقسامات والطائفية في مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية، فإنها أيضاً تناقض مع الصور التقليدية للضمير الجمعى، ربما تحويه من معتقدات ومشاعر عاقه، إذ فيها يتم التركيز على قيمه الكرامه الفردية، أكثر من الضمير الجمعى(٣٧). ويبد أن العشيرة تعد الجانب الأخلاقى المضاء لتقسيم العمل، غير أنها تتباين فى محتواها عن الصور التقليدية لأخلاق المجتمع المحلى، ومن ثم فهى لا تسيتطع فى حد ذاتها أن تزودنا بالأساس الوحيد للتضامن فى المجتمعات المعاصرة.

إننا وفق ذلك يمكن أن نكون بصدد ما يسمى بالعقيدة المشتركة التى لا تتحقق إلا بدمار الآخرين، تلك التى لا تحقق إلا بانزواء أو اختفاء المعتقدات الجمعية التى لا يعوضها أى شىء. ويمكن فى هذا الإطار أن نوضح إنه إذا كانت المعتقدات الجمعيه تتصف بدرجة العمومية فى أى مجتمع محلى، فإنها فى الوقت عينه، تتسم بالفرديه وخاصه فى أهدافها.

إن المتأمل فى كل ما سبق، يستطيع أن يستدل على أن دوركايم يجرى تحليلاً واسعاً لقضية ذات أهمية بالغه، بمقتضاها نرى أنه إذا كان ازدياد تقسيم العمل لا يرتبط بالضرورة بتمزيق الترابط الاجتماعى، فما الذى يفسر أذن الصراع الذى يعد سمة واضحة للعالم الاقتصادى الحديث؟ لقد وعى دوركايم أن صراعة الطبقة البرجوازية والعمال قد يصاحب عملية التوسع فى تقسيم العمل الناتج عن التصنيع[٣٨]. ولكنه فى الوقت نفسه، يرى أنه من الخطأ أن نفترض أن هذا الصراع ينتج مباشرة عن تقسيم العمل، إذ أن الحقيقة عكس ذلك، حيث أن هذا الصراع يأتى من خلال تقسيم الوظائف الاقتصادية التي تخارجت بشكل مؤقت عن التعاليم الأخلاقية الصحيحة. إن تقسيم العمل لا ينتج أو لا يحدث فى أى مكان ترابطا معيناً، لأنه يعد حالة من الأنومى أو اللا معيارية، لأن العلاقة بين رأس المال والعمال تصل فى مداها إلى الحياة التى تعتبرها فى إطار الأخلاق صورة مثاليه وفق النظرية النفعية التى لا ترى ضرورة أى وجود تنظيمى أو قانونى لترسيم وصياغه العقود[٣٩].

إننا هنا بصدد تساؤل يطرح نفسه، مؤاده إلى أن يقودنا هذا؟. إنه بالضرورة يقودنا إلى الصراع الطبقى، فبدلاً من التنظيم الأخلاقى، فإن تكوين علاقات التعاقد تتحدد عن طريق الفرض بالقوة الجبرية. أن دوركايم يطلق على ذلك ما يسمى بتقسيم العمل القسرى أو الأجبارى، الذى فيه يتضمن الاداء الوظيفى للتضامن العضوى وجود قواعد عرفيه تنظم العلاقات بين المهن المختلفه. والواقع إن ذلك لا يمكن تحقيقه إذا ما كانت هذه القواعد مفروضة بطريقة نفعية لصالح طبقه ضد أخرى[٤٠]. إن هذه الصراعات يمكن تحاشيها إذا ما حدث تنسيق بين العمل وبين القدرات والمواهب، ذلك الذى يجعلنا نقصر الوظائف العليا على الطبقات المتميزة. أما الطبقات الأخرى فعليها أن تصل إلى أى وضع وظيفى. فإذا كانت طبقة اجتماعيه معينه مضطرة لكى تعيش أن تحصل على أى سعر مقابل خدماتها، فإن الأخرى يمكنها أن تكف عن هذا التصرف، وذلك لان الموارد التى تملكها تجعلها لا تقبل أى وضع وظيفى. إن ذلك لا يعود إلى ما تملكه بقدر ما يعود إلى تفوقها الاجتماعى الذى يعطى لها

صفة مميزة يمكن من خلالها تمييزها عن الطبقات الأخرى[٤١].

أن الموقف الحالى الذى يسود فيه هذا الوضع، يعتبر مرحلة وقتيه وأنتقاليه. أن الانحدار المستمر لعدم المساواة فى الفرص، يعتبر ميل تاريخى محدد وقاطع يصاحب ازدياد وتقسيم العمل. إنه حسب رأى دوركايم، أنه من السهوله بمكان أن نفهم الأمر وفق ذلك [٤٢] فـــفى المجتمع البدائى حيث يسود التضامن الآلى، نجده يتأسس على المعتقدات والمشاعر الجمعيه، ومن ثم لا توجد الوسيله أوالحاجه إلى المساواة فى المواهب والفرص[٤٣]. ان المؤثرات الفردية لتقسيم العمل تعنى أن المواهب الفردية التى ظلت كامنه وساكنه بصورة متزايده، باتت الأن قادرة على تحقيق ذاتها، وبذا فإنها تخلق ضغطاً مكثفاً نحو تحقيق الذاتيه[٤٤].

وعلى ذلك، يمكن القول أن تقسيم العمل ينتج تضامناً معيناً، خاصة في حالة ما إذا كان تلقائياً. ولكن ينبغى ألا نفهم أن التلقائيه تعنى غياب أو عدم وجود الضوابط أو حتي العنف، وأنما العكس من ذلك، هو الصحيح، حيث أن أى شىء يمكن ولو بطريقة غير مباشرة، أن يعوق التوظيف الحر للقوة الاجتماعية التي يحملها كل شخص فى ذاته[٤٥]. أن ذلك لا يفترض فقط أن الافراد لا يتم وضعهم فى وظائف دون مستواهم بالقوة، ولكن أيضاً عدم وجود ما يمنع شغلهم لأى وظيفة تتناسب مع قدراتهم[٤٦].

سادساً : دوركايم ومفهوم المنهج السوسيولوجى

تعتبر الأفكار التى يطرحها دوركايم فى كتابه الذى جاء تحت عنوان «تقسيم العمل»، هو أساس علم الاجتماع الخاص به، الأمر الذى يدعونا إلى القول، أن جل كتاباته التاليه جاءت لكى تعرض الأفكار التى يطرحها العمل الذى ذكرنا له تواً. إن ذلك ينطبق بشكل وشيج على كتابيه اللذان نشرهما قبل أنتهاء القرن الماضى، وهى قواعد المنهج السوسيولوجى والانتحار.

ففى كتابه الأول نجد دوركايم يفسر الافتراضات الاجتماعيه التى سبق أن طرحها فى كتابه تقسيم العمل. أما كتابه الثانى، أقصد الانتحار، فإن المطلع عليه من الوهله الأولى يستطيع أن يخرج بإنبطاع عام مفاده ان ما ضمه من أفكار تتباين تماماً عن كتابه الأول،

أقصد تقسيم العمل. أن العكس هو الصحيح، حيث أن أفكار الأول يرتبط إرتباطاً وثيقاً بالثانى، من ناحية أفكاره الخاصة التى ترتبط بشكل خاص بكتابات القرن التاسع عشر حول موضوع الأخلاقيات الاجتماعية. وحرى بى أن أسجل هنا، أنه منذ نهاية القرن التاسع عشر، وتعد دراسة الانتحار من القضايا التى طرحت نفسها بقوة بإعتبارها من المشكلات الاجتماعية التى يمكن عن طريقها تحليل قضايا أخلاقية عامة. ويمكن أن نضيف فى هذا الصدد أيضاً، أن تحليل دوركايم فى كتابه المعنون بالانتحار لا يختلف كثيراً عن مثل هذه المعالجات، بل قل أن جل أفكاره شيدت علي كتابات الآخرين، ناهيك عن أنه أخذ بعض النتائج العامة الخاصة بالفسق الأخلاقى للمجتمعات المختلفة، التى سبق أن جاء ذكرها فى كتاب رأس المال(٤٧).

١ - مشكله الانتحار

يعود إهتمام دوركايم بمسأله الانتحار والمامه بقدر كبير عن تاريخ هذا الموضوع إلى ما قبل عام ١٨٩٧. ففى عام ١٩٨٨ كتب يقول «... من المؤكد أن الزيادة الثابتة في معدل الانتحار دائماً تؤكد أن هناك فوضى كبيرة فى الظروف العضوية للمجتمع، تلك التى تتمثل فى الأزمة الأخلاقية...». أن محاولة تسجيل طبيعة هذه الأزمة الأخلاقية فى المجتمعات المعاصرة من خلال تحليل دقيق لظاهرة محددة يعد المحور الأساسى لاهتمام دوركايم بموضوع الانتحار. وإذا كان ذلك يمثل هدفا نظريا من وجهه نظر دوركايم، فهناك أيضاً هدف تطبيقى، ذلك الذى يتمثل فى إستخدام منهج سوسيولوجى لتفسير ما قد يظهر على أنه ظاهرة فردية تماماً(٤٨).

إن وجهه النظر الأساسية التى يطرحها مجموعة من المفكرين السابقين عن الانتحار، والتى قد تبنى إحداها دوركايم، وهى ضرورة الفصل بين تفسير وتوزيع معدلات الانتحار وتحليل حالات الانتحار الفردية. أن رجال الاحصاء فى القرن التاسع عشر اظهروا فيما سبق أن هناك معدلات ثابتة للانتحار فى مجتمع محدد، وفى أوقات محددة بينما تختلف هذه المعدلات فى أوقات أخرى، لذا ينبغى علينا عند توزيع معدلات الانتحار أن نوزعها توزيعاً ثابتاً يأتى وفقاً لإعتبارات جغرافية وبيولوجية واجتماعية ومن المهم أنه رغم هذه الاعتبارات، إلا أن

دوركايم يناقش النوع الأول والثانى بالتفصيل، ولكن يرفضها كتفسير ممكن لتوزيع معدلات الانتحار، إذن فإن النوع الثالث وهو الاجتماعى هو الذى يفسر لنا أنماط معدلات الانتحار(٤٩).

إن توزيع الانتحار فى بلاد أوروبا الغربية يوضح أن هناك علاقة وثيقة بين معدلات الانتحار وعدم التمسك بالدين. إن البلاد التى يغلب فيها الطائفة الكاثوليكية تتسم بسيادة معدلات انتحار أقل من الدول التى يسود فيها الطائفة البروتستانتيه. والواقع أن ذاك لا يمكن تفسيره بالرجوع إلي التغير فى درجات الاقدام علي هذه الجريمه. أن كلا العقيدتين تقف سداً منيعاً أمام الأنتحار بدرجات متساوية. أنه ازاء ذلك، فإنه ينبغى علينا أن نبحث عن السبب فى ذلك، فى إطار الاختلاف الكائن فى التركيبه الاجتماعية الموروثة للطائفتين المذكورتين، أقصد الكاثوليكية والبروتستانتينيه. إن الاختلاف بينهما، وفقاً لرأى دوركايم، يعود إلى أن البروتستانتيه تستند على إرتقاء الروح والاستفسار الحر، أما بالنسبه للكاثوليكيه فتجدها تستند على التدرج الهرمى والتقليدى للكهنه الذين يكونون مسئولون أمام الله. وفى الإطار نفسه، يضيف دوركايم، أن البروتستانيته أقل وحده وتكاملا من الكاثوليكيه. إن الاستنتاج الذى يمكن أن نصل إليه من هذا، مؤداه، أنه لا يوجد شىء محدد متصل بالعقيدة، يمكن أن يفسر لنا هذا الأثر الذى يغلف ويحمى الكاثوليك من الانتحار(٥٠). بمعنى آخر أنه إذا كانت درجة التكامل فى قطاعات أخرى للمجتمع ترتبط بالاساس بمعدلات الانتحار، ومن ثم تكون طريقة صحيحة للمقارنه، فإن دوركايم يعتقد فى صحة ذلك. إن الأفراد غير المتزوجين بوجه عام، يتزايد معدل انتحارهم بشكل يفوق أمثالهم من المتزوجين من نفس العمر، كما أن هناك علاقة عكسيه بين الانتحار وحجم الاسرة، فكلما زاد عدد الأطفال فى الأسرة كلما قد معدل الانتحار، إن ذلك يتماشى مع العلاقة بين الانتحار ودرجة التكامل فى كيان الاسرة، فثمة علاقة مشابهه بين معدلات الانتحار ومستوى التكامل الاجتماعى يمكن الإشارة لها فى نص قانونى مختلف تماماً. إن معدلات الانتحار تتضاءل فى أوقات الأزمات السياسية أو القومية

وفى أوقات الحرب، ليس بين أفراد الجيش فحسب، بل أيضاً بين المدنيين من كلا الجنسين. إن السبب فى ذلك يتمحور فى أن الازمات السياسية والحرب والتحفيز المتزايد بشكل قوى على التضامن والمشاركه فى إطار أحداث محددة تحدث تكاملا قوياً فى المجتمع(٥١).

إنه وفقاً لذلك، يمكننا أن نقيم علاقة بين التكامل الاجتماعى والانتحار بغض النظر عن الإشارة أو الوقوف علي قطاع معين من المجتمع. إن الاقتراح الذى نود أن نثبت صحته، هو أن الانتحار يختلف بمعدل عكسى مع درجة التكامل بين الجماعات الاجتماعية الذى يشكل الفرد جزءً منها، أن هذا النوع من الانتحار يمكن تسميته «بالانتحار الانسانى»، ذلك الذى ينتج عن حالة يريد الفرد فيها. تأكيد ذاته بدرجة مفرطة فى مواجهة مع المجتمع وعلى حسابه. إن الانتحار الانانى يعد سمة مميزة للمجتمعات المعاصرة بوجه خاص، لكنه ليس النوع الوحيد من الانتحار الموجود فيها، فهناك نوع آخر من الانتحار ينبع من ظاهرة ناقشها دوركايم تفصيلياً فى كتابه المعنون بتقسيم العمل، وهى الحالة اللامعياريه أو فقدان المعايير أو ما يسميها هو بالأنومى، تلك التى تأتى من خلال الفوضى الأخلاقية التى تصاحب العلاقات الاقتصادية، والتى ترتبط إرتباطاً وشيجا بين معدلات الانتحار والبناء الوظيفى.

إن معدلات الانتحار، كما يقول دوركايم، تحقق معدلا كبيراً في الوظائف الصناعية والتجاري عنها فى المهن الزراعية، علاوة على ذلك يعود تصور دوركايم إلى أن الفقر فى حد ذاته يعتبر قيداً أخلاقياً(٥٢). إن الوظائف التى تزيد قليلاً عن المستويات المتوسطة هى أكثر المستويات تحرراً من التقاليد الأخلاقية الثابته. فالعلاقة بين الأنومى والانتحار يمكن توضيحها بالاشارة إلي ظاهرة أخرى، وهى التى ناقشها دوركايم فى كتابه المذكور أنفا، كنتيجة لحالة فقدان المعايير فى مجال الصناعة إبان الازمات الاقتصادية. أنه فى أوقات الكساد الاقتصادى، نجد أن ثمة تزايداً فى معدلات الانتحار، وهذا لا يمكن تفسيره ببساطه فى ضوء الحرمان الاقتصادى، حيث أن معدلات الانتحار تزيد بدرجة متعادلة فى أوقات الرخاء الاقتصادى.

إذن ما هو الشيء المشترك الذى يساهم فى تأرجح التذبذبات- صعوداً وهبوطاً- فى الدورة الاقتصادية، والتى من شأنها أن تحدث أثاراً مدمرة علي أساليب الحياة المعتادة. إن الذين اختبروا موجه صعود أو هبوط الأحوال المادية، هم فى وضع تكون فيه آمالهم واقعة تحت ضغط شديد تنتج عن حاله لا معياريه من الفوضى الأخلاقية. أن حالة فقدان المعايير أو الانومى إذن مثل حب الذات، تكون عاملاً محدداً للانتحار فى مجتمعاتنا الحديثه، وهو أحد المصادر التى نبنى عليها إفتراضنا. إن مناقشة دوركايم عن الفرق بين الانتحار الانومى والانتحار الانانى ليس دائماً غامضاً، وهذا ما جعل بعض المعلقين يفترضون أن النوعين فى الحقيقة لا يمكن من خلال تحليل دوركايم، أن نقيم تفرقه بينهما بطريقة لها معنى. إن القراءة نتأنيه لكتاب دوركايم المعروف باسم تقسيم العمل، يجعل هذا الموقف من الصعوبة بمكان(٥٣). إن الإنتحار الأنانى يتصل بوضوح من خلال دوركايم بنمو مذهب الفرديه ففى المجتمعات المعاصرة نجد أن البروتستانتيه تعتبر العقيدة الرائدة والمصدر الأساسى للفردية الأخلاقية الحديثه، والتى أصبحت فى نواحى أخرى من الحياة الاجتماعية دنيوية تماما. إن الانتحار الانانى يعتبر نبته شيطانية لنمو مذهبالفردية، حيث نجد فيه أن الإنسان إله الإنسان، ناهيك عن النمو المتزايد للانانيه التى لا يمكن تحاشيها(٥٤).

إن الفردية بلا شك ليس بالضرورة أنانية، ولكنها قريبه منها، إذن فإن واحدة لا يمكن تحفيزها دون منع إنتشار الأخرى. هكذا فإن الانتحار الأنانى ينشىء أو يولد انتحاراً أنوميا، وينبع من نقص التقاليد الأخلاقيه التى هى الصفة السائدة فى معظم قطاعات المجتمع الصناعى الحديث. إنه حسب رأى دوركايم، فإن الآنا ظاهرة باثولوجية، ولذلك فالانتحار الأنومى أيضاً ظاهرة باثولوجية، وبالتالى فهو سمة لا يمكن فصلها من المجتمعات المعاصرة. إن الانتحار الانومى والأنانى يرتبطان أرتباطاً وثيقاً ببعضهما، خاصة علي مستوى الانتحار- الفردى. فلا يمكن تحاشى الميل الشخصى الأنانى إلى الفوضى، لأنه منفصل عن المجتمع، وليس هناك شىء يحكمه ويجعله يخضع للقواعد(٥٥).

وعلى ذلك، فإن الانتحار فى المجتمعات التقليدية يأخذ صورة مخالفة للنوع اللامعيارى أو الأنومى. وهكذا يمكن إرجاعه إلي خصائص التنظيم الاجتماعى التى حددها دوركايم فى كتابه تقسيم العمل، حيث تختلف هذه المجتمعات عن الصورة الحديثة. ففى تصنيفه للانتحار الذى تعرفه المجتمعات التقليدية، نجده يرى أنه من واجب الفرد إذا وضع فى ظروف معينة أن يقتل نفسه، فالمرء يقبل على قتل ذاته، لان ذلك واجب عليه. إن هذا هو ما يطلق عليه «بالانتحار الإلزامى» غير الأنانى. ويجوز أن نشير إلي أن هناك فى مقابل ذلك، صوراً أخرى لأنواع من الانتحار غير المعيارية، تلك التى لا تتضمن أى التزام بشىء محدد، ولكنه يرتبط بدافع الشرف أو المكانه الاجتماعية. وذلك هو ما نطلق عليه «بالانتحار الاختيارى غير الأنانى». إن كلا النوعين من الانتحار اللذين أشرنا إليهما تواً يعتمدا على وجود ضمير جمعى قوى يسيطر عل تصرفات الفرد لدرجة أنه يضحى بحياته من أجل قيمة جماعية[٥٦].

٢ - الظروف الخارجية والقيود.

تشكل الأفكار التى عرضها أميل دوركايم فى كتابه الذى يحمل عنوان «الانتحار» شهادة قوية لاستخدام المنهج السوسيولوچى. أنه من خلال وجهات نظرة الأساسية، يرى دوركايم أن الانتحار كأسلوب فى أيه لحظة معلومة من تاريخ المجتمع تنبع من التركيبة الأخلاقية للمجتمع وتتأسس وفق إفتراض الموت الاختيارى لذلك، فإن الناس باعتبارهم قوة أجتماعية وتحظى بكمية محددة من الطاقة، فإنها تدعو إلي تدمير ذواتهم. إن تصرف الضحية الذى يبدو فى بادئ الأمر أنه يعبر عن مزاج أو طابع شخصى محض، إنما هو في الواقع يأتى نتيجة لا متداد حالة اجتماعية يعبرون عنها بصورة خارجية. إن ذلك يجعلنا نرى أن علم النفس يلعب دوراً هاماً فى تفسير ذلك. وإذا كانت مساهمة علماء النفس تتلخص بشكل واضح فى دراسة الدوافع الخاصة والظروف التى تدفع أفراد بعينها، إذا ما تعايشوا مع ظروف أجتماعية خاصة تقبل بشكل مباشر بحالة الانومى، فإنهم غالباً ما يحاولون الاقدام علي الانتحار. لقد عرض دوركايم آرائه حول ذلك بطريقة موضوعية، خاصة فى كتاب قواعد المنهج

السوسيولوچى، وإن كان قد استند فيه بصورة مباشرة على الدراسات الموضوعية التى عرضها فى كتابيه تقسيم العمل والانتحار، وفى ذلك يقول: «... إن الطريقة التى وضعناها ببساطة تعتبر تلخيص لمارساتنا...».

إن الفكرة الأساسية لكتاب «قواعد المنهج السوسيولوچى» تتلخص فى أن طبيعة موضوع علم الاجتماع لابد من توضيحه بشكل مسهب، كما أن الميدان الذى ينبغى أن يكون محوراً لدراساته، لابد هو الآخر أن يتحدد بوضوح. لقد أكد دوركايم باستمرار فى كتاباته، أن علم الاجتماع يظل إلي حد كبير نظام فلسفى يتكون من كل التصنيفات المتجانسة لكل الأجيال المتعاقبة التى ترتكز على الاستنتاج المنطقى من مفاهيم سابقة، أكثر من كونه دراسة علمية عملية موضوعية. وفى ذلك يقول أيضاً أن علم الاجتماع لايزال فى مرحلة بناء نظامه الأساسى وتخليق تكوينه الفلسفى، لذا فإنه من الواجب أن نلقى الضوء على جزء محدود من الميدان الاجتماعى حتى يمكن أن يفصل التعميمات الالمعية الواسعة(٥٧).

وإذا كان هذا النوع يهتم بدراسة الإنسان وعلاقاته فى المجتمع، وأن الوقوف على كلمة «أجتماعى» كثيراً ما تطرح بطريقة عائمة، فإن المواصفات الخاصة لنوعية الظواهرالتى يمكن تحديدها علي أنها ظواهر اجتماعية يصعب فصلها عن التصنيفات الأخرى مثل الظواهر البيولوچية أو الفيسولوچية. إن محاولة دوركايم لتحديد ما هو إجتماعى يعتمد بصورة أساسية على استخدام الظاهرة المشهورة، تلك التى تتعلق «بالمؤثرات الخارجية» و«القيود». فعلى الرغم من إختلاف التفسيرات المتباينه التى ركزت على مناقشة دوركايم فى هذه النقطة، فإن المادة التى عرضها هنا يمكن شرحها وتفسيرها دون وجود أية صعوبات(٥٨).

وحرى بنا أن نوضح أن هناك معنيين يرتبطان ببعضهما أوثق الارتباط إذ تكون فيها الحقيقة الاجتماعية شيء خارجى عن الفرد. فالمعنى الأول يذهب إلي أن كل إنسان يولد فى مجتمع معين، فإن هذا المجتمع له بالفعل تنظيم محدد أو كيان له شخصيته المحددة، كما أن عضو الكنسية الذى يجد المعتقدات والممارسات الدينية التى يمارسها فى حياته جاهزة عند

ميلاده، ووجودها سابق على وجوده، وتفرض نفسها على وجوده خارج نفسه. أما المعنى الآخر، فيدور حول أن الحقائق الاجتماعية تعتبر شيئاً خارجياً بالنسبة للفرد. بمعنى أن أى فرد هو عنصر أساسى داخل مجموع العلاقات التى تشكل المجتمع. إن هذه العلاقات ليست من خلق أو صنع الفرد، وإنما هى بالأحرى من صنع وخلق التفاعلات بين الأفراد. فعلى سبيل المثال، فإننا نجد أن نظام الإشارات أو حتى اللغة التى تستخدم للتعبير عن الأفكار. ونظام النقد المستخدم وآليات الاقتراض والعلاقات التجارية، والممارسات المتبعة فى إطار المهنه... الخ، كل ذلك تعمل بصورة مستقلة عن إستخدامى لها. وينبغى أن نعى فى هذا الصدد، أن ثمة دفوعات نرى أن دوركايم يستخدم لفظ الفرد هنا بأكثر من معنى، فأحياناً يظهره النص على أنه يتحدث عن الفرد بصفته المنعزلة إفتراضياً، باعتبار أن الكائن الاجتماعى يشكل نقطة البداية للنظرية النفعية. وفى أحيان أخرى يستخدم دوركايم الكلمة للإشارة إلى فرد معين معلوم، عضو من لحم ودم فى المجتمع يمكن قياسه من الناحية العملية. لكن فى الحقيقة بالنسبة لأهداف دوركايم التى تعتبر إلى حد ما جدلية، فإن ثمة فرقا يمكن الاستدلال عليه من خلال المعنيين السابقين لاستخدام معنى الفرد(٥٩).

ووفقاً لما سبق، فإن ما يعاب على دوركايم، وفق ما قدمه من معانى حول الفرد، أنه لا توجد نظرية أو تحليل أساسى ينطلق منه. وإذا كان دوركايم فى هذا المعنى لا نجد له أساس نظرى واضح، فإنه أيضاً أخفق إخفاقاً واضحاً فى توضيح وإعطاء فكرة ناجمة عن النواحى المحددة للظاهرة الاجتماعية. أن ما يطرحه دوركايم حول ذلك يتأسس أو يراد به مفهوم آخر. أن ما قدمه من أفكار حول الظاهرة الاجتماعية لا يتصل بتاتا بها، بقدر ما يتصل بمفهوم الحقائق الاجتماعية، لكن يجب أن يكون واضحاً أن ظاهرة «الخارجية» ليست خاضعة للقياس، ولو كانت فإنها ستقودنا مباشرة إلى نهاية مضحكة، وهى أن المجتمع يتواجد خارج كل الأفراد، وهذا حسب رأى دوركايم أمر مضحك كان بإمكانه تجنبه. لقد أكد دوركايم مرات عديدة أن المجتمع يتكون فقط من أفراد، ولكن هناك عبارات موازيه يمكن صياغتها عن العلاقة

بين العناصر الكيميائية والمواد التى تتكون نتيجة اتحادهما:

«... ما يعتبر غير مسموح به فيما يختص بالحقائق الاجتماعية يمكن السماح به في المجالات الأخرى للطبيعة. عندما تتحد أية عناصر وتنتج ظاهرة جديدة فمن الواضح أن هذه الظاهرة الجـديدة لا تتـواجـد فى العناصـر الأصليـة، ولكن فى الحـصـيلة الناتجـة عن اتحادهما...»(١٠).

فإذا كانت الخلية الحية لا تحتوى على شىء إلا على جزيئات معينة، فإن المجتمع لا يحتوى إلا على الأفراد. ومع ذلك، فإنه غير ممكن لخصائص ظواهر الحياة أن تتواجد فى ذرات الهيدروجين أو الاكسجين أو الكربون أو النتروجين. دعنا هنا نطبق هذا المبدأ على علم الاجتماع. فإذا افترضنا أن هذا التخليق الذى يتكون منه كل مجتمع أنتج ظاهرة جديدة تختلف عن تلك التى تحدث فى عقول الأفراد، فلابد فى الواقع أن نعترف أن هذه الحقائق تكمن فى كل مجتمع ينتجها وليس فى أجزائه أى فى أفراده.

وإذا كان ما سبق يمثل الظاهرة الأولى التى طبقها دوركايم فى تحديد طبيعة الحقائق الاجتماعية، فإن الظاهرة الثانية، تعتبر قابلة للقياس، وهى التى تتمثل فى وجود القيود الأخلاقية. هنا من الأفضل أن نبدأ بتصوير ما عرضه دوركايم نفسه، ذلك الذى يتمثل فى حالة «الابوة» التى هى فى المقام الأول علاقة بيولوجية. ان الاب يتجنب طفله من خلال عملية سابقة للخلق، لكن الابوة ظاهرة اجتماعية حيث أن الاب ملزم بموجب القانون أن يتصرف بطرق محددة نحو ابنه، وكذا نحو بقية ابنائه أو أفراد اسرته. ان هذه الانماط من التصرفات لم يخلقها الفرد، وإنما هى جزء من نظام للواجبات الاخلاقية يشترك فيها مع غيره من البشر وربما نجد أن أحد الأفراد لا يلتزم بهذه الواجبات، فإذا فعل هذا، فإنه يشعر بقوتها، وبذلك يؤكد شخصيتها المقيدة. حتى لو حررت نفسى من القواعد، وانتهكتها بنجاح، فانا مضطر دائماً للصراع معها، وعندما أتغلب عليها فى النهاية، فإنها تمارس سلطاتها المقيدة التى أشعر بها عن طريق مقاومتى لها، هذا بالطبع واضح جداً فى حالة الالتزامات القانونية التى

يفرضها جهـاز كامـل من الشرطة والقضاء.. الخ[٦١].

ويجدر أن نشير هنا، إلى أن هناك مجموعة أخرى كبيرة من المحظورات، تلك التى تقوى الالتزام بهذه الأمور، ولا يعبر أو يشير إليها القانون. لكن دوركايم يكرر كثيراً أن التكيف مع الالتزامات نادراً ما يرتكز على الخوف من العقوبات التى تطبق على المخالفين. أنه فى معظم الأحوال نجد أن الأفراد يتقبلون شرعية هذه الالتزامات، ولهذا فإنهم لا يشعرون بشخصيتها المعقدة. إن الفرد الذى يتكيف معها، نجد أن وقع هذه الالتزامات يكون ضعيفاً حيث أنه لا توجد ضرورة لمقاومتها. لكن ثمة خاصية أخرى ينبغى التشديد عليها، ألا وهى أنه وفقا لهذه الحقائق، نجده فى لحظة تأكيد ذاته. يسعى إلى مقاومتها.

ومن المهم أن نعى فى هذا الإطار أنه تأكيد دوركايم على أهمية القيود كان موجهاً بالأساس ضد المذهب النفعى، حيث أن الالتزام الأخلاقى دائماً ما يكون له وجهان، الذى يكون الآخر فيه هو قبوله لنموذج مثالى ولو بطريقة جزئية. أننا جعلنا القيود العلاقة الخارجية التى يمكن من خلالها أن نتعرف بسهولة على الحقائق الاجتماعية وغيرها من حقائق سيكولوجية أخرى. إنه إذا افترضنا أنه حسب وجهه نظرنا أن القيود المادية تعد من الأشياء المهمة فى الحياة الاجتماعية، فإننا فى واقع الأمر لم نر فيها مطلقاً أكثر من مادة، أو تعبيراً عن حقيقة داخلية واضحة، ناهيك عن إتساقها مع المثالية. إن ذلك هو ما يسمى بالسلطة الأخلاقية[٦٢].

٣ - منطقية التفسير التعميمى

فى مقدمة الطبقة الثانية لكتاب «القواعد»، إعترض دوركايم على بعض المقترحات التى طرحها فى كتابه السابق الذى أشرنا إليه قبل قليل، وتلك التى تتعلق بفهم الحقائق الاجتماعية على أنها أشياء. أن هذا الافتراض يدخل فى باب الافتراضات التطبيقية وليست الميتافيزيقية التى يجب فهمه فى ضوء مفهوم تطور العلم الذى أخذه دوركايم عن كونت. وينبغى أن نشير هنا، أنه فى كل العلوم، خاصة قبل أن تظهر فى صورة أنظمة صحيحة وخاضعة للقياس، كانت عبارة عن مجموعة مشكله بطريقة فجة، وتعتمد على التعميم، وتتأسس على أفكار دينية،

أن الفكر سابق على العلم الذى يستخدم هذه الأفكار، ولكن هذه الأفكار لا تختبر بأى طريقة موضوعية، فالحقائق تتدخل فقط بطريقة ثانوية كأمثلة لبراهين أو أدلة مؤكدة[٦٣].

أن المرحلة السابقة على العلم يحل محلها طريقة القياس، تلك التى تفرض نفسها بقوة على المناقشة المنطقية. إن ذلك هو الأكثر انتشاراً فى العلوم الاجتماعية عنه فى العلوم الطبيعية، لأن هنا المادة ترتبط بصورة واشجة بالنشاط الإنسانى ذاته، الأمر الذى يجعل وجود ميل قوى لمعاملة الظاهرة الاجتماعية، إما لأنها ناقصة فى الحقيقة المادية (لأنها من خلق الارادة الفردية)، أو على العكس باعتبار أنها معروفة للجميع. أن مصطلحات مثل الديمقراطية والشيوعية وغيرها، تستخدم بحرية كما لو كانت تدل على حقائق دقيقة معروفة، بينما الحقيقة أن هذه المفاهيم تثير بداخلنا أفكار مختلفة، بل قل متشابكة ومعقدة أيضاً سواء من حيث الانطباعات أو الانفعالات أو التعصب[٦٤].

وثمة افتراض بمقتضاه يرى أن الحقائق الاجتماعية لابد من معاملتها كأشياء مضادة لهذه التجاهات لذا نجد أن دوركايم يرى أن الحقائق الاجتماعية لها طابع الحقيقة الطبيعية، لأنها فى ذلك هى هى الأشياء فى الطبيعة، تلك التى يصبح من الصعوبة بمكان التعرف عليها بالبديهة المباشرة، حيث أنها ليست طوع الارادة البشرية، ناهيك عن أن أهم خصائص الشىء هو عدم إمكانية تعديله بمجهود إرادى بسيط، ليس لأن الشىء غير قابل للتعديل، بل لأن مجرد الارادة غير كاف لإحداث تغيير حقيقى به. إن ما سبق يجعلنا نرى أن الحقائق الاجتماعية تتمتع بهذه الخاصية، أو قل أن الحقائق الاجتماعية تتماثل مع الحقائق الطبيعية فى خصائصها وطبيعتها[٦٥]. وإذا كان ذلك كذلك، فإنه ينبغى الحفاظ على مبدأ معاملة الحقائق الاجتماعية على أنها أشياء موضوعية، الأمر الذى يتطلب عدم إرتباط الباحث بالحقيقة الاجتماعية. مما سلف لا ينبغى أن يفهم أننا حينما نتوجه إلى أحدى الميادين لدراسة شىء محدد. فإننا نذهب بعقل مفتوح تماماً، وإنما لابد أن نتبني إتجاهاً عاطفياً محايداً فى دراستنا وأحكامنا، يساعدنا على تأسيس مفاهيم دقيقة تجنبنا كل التجنب عن تحاشى

الاصطلاحات المربكة للفكر المألوف[٦٥]. ويجدر الإشارة إلى أنه فى بداية البحث لابد أن نستقى بعض المعلومات الموضوعية عن الظاهرة التى نتناول بحثها، ولهذا فلابد أن نبدأ بوضع مفهوم لمادتنا فى ضوء هذه الصفات التى هى خارجيه بدرجة تجعلنا نفهمها على الفور[٦٦].

ففى كتاب تقسيم العمل على سبيل المثال نجد دوركايم يسعى إلى أن يفصل الشىء الذى يشكل الجريمة فى ضوء خصائص خارجية تتمثل فى وجود عقبات معينة. فالجريمة فى أى تصرف تستوجب العقوبة، لكن هذه وسيلة لإظهار مفهوم مقبول للجريمة، أى أنها تعرف على معتقدات ومشاعر معترف بها جميعا. وغنى عن البيان أن هذا الاتجاه يمكن انتقاده لانه يعطى مدلول لا يستحقه لتجاهات الزائفة لظاهرة على حساب مضمونها الأساسى.

لقد واجه دوركايم هذا النقد، إذ رأى أن التأكيد الذى يستند على الخصائص الخارجية هو مجرد إستخدام أولى موضوع من أجل إيجاد اتصال بالأشياء. إن مثل هذا المفهوم يمثل مدخلاً إلى مجال يسمح عن طريقه البحث فى ظاهرة معينة يمكن ملاحظتها. إن ملاحظات دوركايم عن منطق التفسير والبرهان فى علم الاجتماع يرتبط تمام الارتباط بتحليله للخصائص الرئيسية للحقائق الاجتماعية. ثمه إتجاهان يمكن إستخدامهما فى تفسير الظاهرة الاجتماعية الأول هو ما يسمى بالوظيفى والآخر ما يعرف بالتاريخى. فالتحليل الوظيفى لظاهرة اجتماعية معينة يتضمن تأسيس إتصال بين الحقيقة موضوع البحث، والحاجات العامة للكيان العضوى الاجتماعى وما يحتويه هذا الاتصال[٦٧]. ومن المهم أن نعى أن الوظيفة الاجتماعية لا تتواجد بوجه عام من أجل النتائج التى تنتجها، كما أن الدوافع أو المشاعر التى تدفع الأفراد للمشاركة فى الأنشطة الاجتماعية لا تكون فى كل الأحوال مشروطه بوظائف هذه الأنشطة، وذلك لأن المجتمع لا يتكون ببساطة من مجرد خليط من الدوافع الفردية، وإنما هو واقع محدد له مواصفاته الخاصة التى تنتج دائماً مجموعة من الحقائق التى يصعب تفسيرها إلا فى ضوء هذه الدوافع.

ونبغى أن تشير أيضاً هذا إلى أن تحديد الوظيفة الاجتماعية لا يعطينا تفسيراً عن

أسباب تواجد الظاهرة الاجتماعية، لأن الاسباب التى تنتج حقيقة اجتماعية معينة يمكن فصلها عن وظيفتها فى المجتمع، أى أن تفسير العلاقة بين الوظيفة والسبب ضرورى فى التفسير النهائى للتطور الاجتماعى فى ضوء الاسباب النهائية، أنه وفقاً لدوركايم، فإن التفسير فى ضوء الأسباب النهائية ما هو إلا نوع من الخيال أو الزيف، وذلك هو ما ذكره فى كتابيه تقسيم العمل والانتحار حيث يقول:

«... وهكذا بتتبع كونت لعملية التطور والتقدم للإنسان، وكذا ميله الأساسى نحو تحسين حالته باستمرار، وتحت كل الظروف. فإن كونت قد رأى أن الإنسان يميل دائماً إلى تحسين أحواله. اما سبنسر فيرجع ذلك إلي الحاجة. إن ذلك يجعلنا أمام خلط واضح بين سؤالين متباينين تماماً، الأول يتعلق بمدى تحقيق حاجتنا إلى الأشياء التى لا يمكن أن تعطى معنىً للوجود، والآخر يتمحور حول ما إذا كانت هذه الأشياء يمكن أن تضفى عليها طبيعة محددة...»(٦٨).

إن الأسباب التى تساهم فى ظهور حقيقة اجتماعية معروفة، لابد أن تخضع بصورة صارمة إلي تحديد بالغ، ولكن فى هذا الشأن، ينبغى أن يتم فصلها بصورة حادة. إن الطريقة العملية الصحيحة فى ذلك تتحدد فى الوقوف على الأسباب، وذلك قبل محاولة تحديد الوظائف، هذا لأن معرفة الأسباب التى تحدث الظاهرة وتظهرها إلي حيز الوجود، وتحت ظروف معينة، تسمح لنا أن نستخلص بعض المعلومات عن وظائفها الممكنه، إن الشخصية المنفصلة للسبب والوظيفة، حسب رأى دوركايم، لا تمنع وجود العلاقة المتبادلة بين الاثنين، فلا ريب أن السبب بدوره يحتاج إلى الأثر الذى يؤثر فيه، أنه من خلال السبب يمكن أن يحدث الأثر، ولكنه هو بدوره يعيده أو يرجعه إلى السبب ذاته. وبالتالى فإنه لا يمكن أن يختفى بدون أن يظهر السبب الذى يساهم فى اختفائه (٦٩).

قصارى القول من كل ما سبق أن دوركايم من خلال كتابه الذى أسماه تقسيم العمل يقدم تفسيراً مؤداه، أن وجود العقاب يرتبط ارتباطاً سببيا بسيادة المشاعر الجماعية،

ناهيك عن أن وظيفة العقاب تلعب دوراً محورياً فى الابقاء على هذه المشاعر، وبنفس درجة شدتها. فإذا لم يتم العقاب على مجموعة التجاوزات التى يقوم بها الإنسان، فإن قوة المشاعر الضرورية للوحدة الاجتماعية لن يتم الحفاظ عليها.

٤ - المعيارية والباثولوجيا

هناك فقرة كبيرة فى كتاب دوركايم المعنون «بالقواعد» أقتطعها لمحاولته تأسيس ظاهرة علمية لعدم إجتماع الأمراض الاجتماعية. وفى ذلك فإن مناقشة دوركايم لهذه الظاهرة، يعد تطويراً مباشراً لاهتمامه الذى فى مقالته الأولى، تلك التى تحظى بأهمية، خاصة فى مجمل أفكاره التى صاغها حول النظريات الاجتماعية. ويمكن فى هذا المقال أن نلخص رؤيته لها، إذ يرى أن ثمة فجوة منطقية بين الافتراضات العملية، أو قل بين العبارات التى تعبر عن الحقيقة، والعبارات التى تعبر عن قيمة معينة. ومن خلال هذا الطرح، فإنه يرى أن الإحصاءات العلمية ما هى إلا وسيلة فنيه يمكن تطبيقها لتسهيل الحصول على الأهداف ولكن هذه الأهداف نفسها لا يمكن إثبات صحتها عن طريق إستخدام طرق علمية. إن دوركايم يرفض هذه الثنائية التى أتى بها «كانت من قبل»، والتى تتعلق بإنكار عملية التقسيم بين الوسيلة والغاية، والتى من شأنها أن تساهم فى إثبات الحقيقة. إن تقسيم دوركايم للغاية والوسيلة إلى شيئين متعارضين يتضمن أخطاء مشابهه فى مجال الفلسفة العامة، خاصة بالنسبة للأشياء المحسوسة لدى أصحاب الأسلوب النفعى، وعلى وجه التحديد الوسيله والغاية التى يتبعها. إن الوسائل والغايات التى ينشرها الإنسان ويتبعها فى الواقع، هى أنعكاس للمجتمع الذى يعيش فيه، أو بالأحرى هو عضو أساسى فيه. أو بقول آخر، إن معظم الوسائل التى تشكلها وجهات النظر الأخرى، ما هى إلا تعبير حقيقى من الوقائع العملية التى يعكسها المجتمع. إن ذلك يتطلب منا أن نعرف بصورة دقيقة مدى أهمية الوقوف على العلاقات الهامة فى حياتنا والتى تتطلب إعداداً خاصاً. فثمة طرق عديدة يمكن أن تسهم فى تحقيق الأهداف، الأمر الذى يفرض علينا ضرورة إختيار الأفضل فيها دائماً. وإذا كان العلم يستطيع أن يعلمنا كيف

نختار أفضل الأهداف، فهل باستطاعته أيضاً أن يعلمنا كيف نضع أيدينا على أفضل الأدوات التى من شأنها أن توصلنا إلى ذلك(٧٠). وفى هذا الصدد ثمة تساؤل يطرح نفسه، مؤداه لماذا نقف موقفاً متعاطفاً مع التفضيلات التى تأخذ من الاقتصاد هويه لها؟. إن الإجابة على هذا التساؤل يدعونا إلى القول أن الفرد منا ينشد الأشياء السهلة أو البسيطة، أو التى لا تحتاج إلي عناء، أو إلى تمحيص دقيق، لذا فإنهم يتغافلون- دائماً- عن التصدى لما هو جوهرى وحقيقى. فإذا كان العلم لا يستطيع أن يأخذ بأيدينا للوقوف عن ما هو جوهرى، فإنه أيضاً سوف نقف مكتوفى الأيدى عن الوصول إلي الغايات الثانوية التى يمكن أن نطلق عليها بالوسائل.

ويجدر أن نشير إلى أن الربط بين الوسائل والغايات يمكن أن يتم من خلال تجسير المسافات بينهما، فوفقاً لوجهات نظر دوركايم، إنه يمكننا أن نسير وفق البيولوچيا، ذلك الذى يجعلنا نستطيع أن نفرق بين ما هو سوى، وما هو مرضى لقد إعترف دوركايم أنه يمكن أن نماثل بين الباثولوچيا وعلم الجتماع شريطة أن يكون لكل منهما خصوصية، وعلى ذلك فإنه ينبغى أن نطبق المبدأ المنهجى الذى استخدم مبكراً. وفى هذا الصدد يطرح دوركايم تساؤلاً هاماً مفاده، ما هو الشىء الطبيعى القائم فى العالم الاجتماعى الذى يمكن أن يتماثل من حيث الخصائص مع الشىء الخارجى؟... ووفقاً لذلك المعنى، فإنه منذ البداية يمكن أن نقرر أن الشىء المحدد من الظواهر الاجتماعية التى تسود بين الأغلبية وتحمل الصفة الاجتماعية، أو بمعنى آخر، أنها الشىء المحدد من الظواهر الاجتماعية التى تسود بين الأغلبية وتحمل الصفة الاجتماعية. أو بقول آخر، أنها الشىء الذى يسود بشكل عام ويفرزه الواقع الاجتماعى فى المجتمعات الإنسانية(٧١).

وحرى بنا أن نشير إلى أنه إذا كان الواقع الاجتماعى واقعاً عاماً، فإنه دائماً ما يفرز أشياء محددة. وهذا ما تفصح عنه القضية الرئيسية لتقسيم العمل لقد أوضح دوركايم فى هذا العمل أن الوجود القوى يتضح من خلال الضمير الجمعى الذى يعمل من خلال وظيفة محددة

فى داخل المجتمع المتقدم الذى يسود فيه عملية تقسيم العمل المتقدم، ويضيف دوركايم فى هذا الصدد، أن زيادة نفوذ وسطوة التضامن العضوى فى قبل هذه المجتمعات، لا يعتمد على الأشكال التقليدية، بقدر ما يتوقف على شكل الوظيفة فى تحديد طبيعة الشىء السوى أو غير المرضى (الباثولوچى). وعلى ذلك فإنه فى المقابل، لزيادة الظواهر الباثولوچية، أو العكس، ومن المهم أن نعرف أن إستمرار هذه العقائد- أقصد التقليدية، لا تمثل علاقة أكيدة لتوضيح طبيعة الشىء السوى أو حتى المرضى. هذا فى الوقت الذى تتجه معظم المجتمعات إلى التغير، وتدخل فى أنواع متعددة من التقسيم، ولا تعرف البته نوعاً معيناً من الثبات، حتى فى إطار شكلها الجديد، أو بمعنى آخر، إن هذه المجتمعات المتحوله لم تعرف بعد الثبات أو الاستقرار، إذ أنها مازالت تحمل قدراً من التحول إنه فى ظل هذه الظروف، ينبغى أن نركز بصورة مكثفة على ما هو عام فى الماضى، وما هو فى طور التشكيل والصياغة الآن(٧٢).

وإذا كانت مثل هذه المجتمعات، أقصد المتحولة، لم تعرف بعد طابع العمومية، فإن تحديد محطات السواء فى العلاقات يتوقف على طبيعة النوع الاجتماعى، وأنه حسب رؤية دوركايم، فإنه ينبغى أن نأخذ فى الاعتبار نظرية الأخلاق خاصة بين هؤلاء الذين يفهمون التاريخ كحلقات فريدة وغير متكررة الحدوث، أو الذين يحاولون صياغة التحولات التاريخية الاخلاقية على كل المجتمعات. أما بالنسبة للثانية فإن القواعد الأخلاقية التى ظهرت أو تكونت، يمكن أن تنسحب على كل الإنسانية برمتها، وعلى سبيل المثال أن إستخدامنا لطروحات دوركايم، خاصة المتصلة بالأفكار الأخلاقية، تلك التى كانت ملائمة بشكل واسع فى المدن الأغريقية الكلاسيكية، والى تجذرت بشكل عميق فى المفاهيم الدينية، وبشكل خاص من التركيب الطبقى الذى يقوم على العبودية، تجعلنا نبتعد عن الواقع القائم، إذ أن هناك كثيراً من الأفكار الأخلاقية لهذه الفترة لا تتناسب مع الواقع القائم، لان إستخدامات هذه الأفكار التى تعبر عن واقع معين، تتقاطع مع واقع آخر وهو المجتمعات الحديثة، التى طلقت بغير رجعة مثل هذه الأفكار. إن العودة إلى لم شمل هذه الأفكار من جديد، تصبح محاولة دون جدوى، فإذا كانت

هذه الأفكار تتماشى مع واقع اليونان القديمة، حيث إحتياج الواقع له، فإنه الآن لا يصبح ضرورة لسيادة مثل هذا النوع من الأخلاق، خاصة في ظل وجود درجات متعاظمة من الخصوصية في تقسيم العمل.

إن النقد الواضح الذي يدفع إلى أفكار دوركايم في هذا الموضوع، هو محاولته لفرض تجربة ذاتية، أو قل محاولته لفرض «أنا» خاصة به لمسايرة أوضاع الأنا. فمنذ أن طرح إمكانية تطبيق الأخلاق القديمة التي كان يقدمها للوقت الحاضر، فإن دوركايم ما دون ذلك وبشكل مضاد، فإنه يحاول أن يعرف المعرفة الكامنه التي تظهر من خلال إتجاهات الحقيقة الاجتماعية التي تنشط من خلال تعزيز عمليات التغير الاجتماعي التي تعمل على تحقيق النجاح، زد على ذلك، أنه دائماً ما يكتب عن كيف تعرف من خلال القراءة، أن باعتبار أن المعرفة أن المعرفة تأتي دوماً من خلالها(٧٣).

إنه من كل ذلك يمكن القول، أن طروحات دوركايم، ما هي إلا محاولة لإخفاء الشعور العام نحو الدفع بالمثاليات التي تعمل على صيرورة النظام الرأسمالي، والحنين والتباكي على الأخلاق، التي هي بمثابة اللحمة التي تسد رتق التناقضات في هذا المجتمع الناتجة عن التغيرات الاجتماعية التي شكلت أساساً لنظريته. إنه من الجلي أن الأشياء التي يعترض لا شك تعتبر من عليها تتمشى مع النفي التام والهروب من الاحداث الضرورية بدون أرشاد أو توجيه(٧٤)، أنه ينبغي علنيا في ذاك أن نسبق العلوم الأخرى، أنه علينا أن نغفل فقط إستخدام العلوم وملاحظة كيف ننظم أو نرتب ثرواتنا.

وأحرى بنا أن نوضح هنا أن مناقشة دوركايم وإتخاذه لوجهه نظر تجعله يتخلى عن التجريد الفلسفي، ومحاولات خلق أشياء منطقية وأخلاقية ثابتة وكاملة، بل وحيوية أيضاً، فبينما تكون الحقيقة لديه أخلاقية محضه، فإنه يعول أن يأتي بها من خلال النظريات الفلسفية القائمة، تلك التي تكون وفقاً له وسيلة أساسية للمعرفة الأمبريقية للإطار الاجتماعي التي تتوطد في إطار وجود القواعد الأخلاقية. ومن المهم أن نشير في هذا الصدد أن الفلاسفة لا

يستطيعون أن يقللوا من حجم التغيرات التى تحدث فى القواعد الأخلاقية المتعارف عليها، ومن ثم فهم يلعبون أدواراً محدودة فى التاريخ، أو قل أنهم يلعبون أدواراً غير واعية، وبذا فهم مثل الناس الذين يحاولون أن يعلنوا القواعد الأخلاقية العامة، وهم فى ذلك مثل الاجداد الأسلاف الذين ساهموا فى أحداث التغيرات المجتمعية.

سابعاً : الفردية والاشتراكية والجماعات الوظيفية:

١ – المواجهة مع الاشتراكية:

ينبغى أن نذكر هنا فى بداية هذا الجزء أن النظرية التى طورها دوركايم حول تقسيم العمل، وكذا محاولاته التالية لمتابعة الأفكار الموجودة فى الكتاب نتج عنها مواجهة مباشرة مع النظريات الاشتراكية. فطبقاً لشهادة «موس» فإن دوركايم كان ينوى وهو مازال طالباً أن يقوم بدراسة العلاقة بين الفردية والاشتراكية.

لقد كان دوركايم ملماً بنظريات سان سيمون، وما طرحه من مقولات فى ذلك الوقت. وعلى الرغم من أنه قد أطلع على كتابات ماركس، إلا أن معرفته بالنظرية الاشتراكية كانت تعد ضئيلة، خاصة وقت أن كان يقوم بكتابة تقسيم العمل. ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى أن الاشتراكية التى حظيت باهتمام دوركايم فى بداية حياته المهنية، كانت تتمثل فى نظرية الإصلاح الاشتراكى الديمقراطى التى عرضها شافل من قبل، وفى إطار ذلك ، نجده فى كتابيه تقسيم العمل والأنتحار، وفى العديد من الكتابات الأخرى قد أشار فيها إلي الأزمة التى شهدتها المجتمعات المعاصرة. وفى معرض حديثه عن الأزمات التى إنتابت هذه المجتمعات، يرى أنها لا تعد مشكلة بالقياس إلى المشكلات التى طرحها فى كتابه تقسيم العمل، خاصة وأن هذه المشكلات لا تحظى بجذور اقتصادية قوية، إذ أنه لا يمكن أن نقف على حل ناجح لأى مشكلة من خلال الإجراءات الاقتصادية[٧٥].

إن نوعية البرامج التى عرضها معظم الاشتراكيين– وفق اراء دوركايم– التى تتضمن بصفة أساسية إعادة توزيع الثروة عن طريق التحكم المركزى فى الاقتصاد، فشلت فى فهم

أهم المشكلات التى تواجه العصر الحديث. إن الاشتراكية تعد تعبيراً عن مرض المجتمع المعاصر، ولكنها ليست فى حد ذاتها أساس ضرورى لإعادة إنتاج التركيب الاجتماعى من جديد(٧٦).

إن محورية الاهتمام بالاشتراكية من خلال دوركايم يتأسس وفق افتراض عام بمقتضاه يرى أن النظريات الاشتراكية نفسها يجب أن تخضع لنوع من التحليل، ذلك الذى يساعدهم فى الوقوف على أفكار تنظيمية أخرى بتعينهم فى النظر من جديد فى أمور المجتمع برمته. أو بمعنى آخر، إن النظريات الاشتراكية ينبغى دراستها فى إطار السياق الاجتماعى الذي نشأت فيه. إن كل ذلك دعى دوركايم إلي القيام بتحليل مقارن بين الاشتراكية والشيوعية فى الفترات التاريخية المتباينه. وحرى بنا أن نشير إلى أن الاشتراكية لديه دائماً ما تنفرد فى صياغة كل من الماضى والحاضر، كما أن الكتابات الشيوعية تتطابق أو تتماهى مع القصص الخيالية، ويمكن أن نشهد أثر ذلك، بشكل بالغى وجلى فى أعمال بلاتو وتوماس مور وكامبنيلا(٧٧).

وغنى عن الإثبات، أن الفكرة الرئيسية التى تدعم الأفكار اليوتوبية التى أشرنا إلي أصحابها تواً، تتأسس على فكرة الملكية الخاصة، تلك التى تعد جوهرية ويسأل عنها فى صدد تبيان كل مصادر الفساد الاجتماعى. وعلى ذلك فإن الكتاب الشيوعيين ينظرون إلى الثروة المادية باعتبارها خطراً ينبغى أن يكبح جماحه وذلك بضرورة فرض حصاراً صارماً على عمليات التراكم الرأسمالى الخاص. إن المتأمل فى النظرية الشيوعية يجد أنها تركز بشكل خاص على إنفصال الصعيد الاقتصادى عن الصعيد السياسى، ففى الشيوعية المثاليه لدى «بلاتو» على سبيل المثال نجد أن هذه القواعد غير صحيحة حيث أنها تحلل النشاط الإنتاجى للعمال والحرفيين، ومن ثم، فإن هؤلاء أقصد العمال والحرفيين يخرجون خالين الوفاض من أى عمل أو تاثير على السلوك الحكومى(٧٨).

إن السبب فى هذا الانفصال، وفقاً لبلاتو، يكمن بشكل رئيسى فى الثروة، أو بالأحرى فى علاقة الأولى بالفساد العام. إن هذا الشىء يحفز لزيادة الأنانية الفردية، إن مجموعة

الأفراد الذين يكافحون من أجل تحرير ذواتهم من عمليات الصراع الداخلي خاصة فى الدول الفقيرة، لابد وأن تتاح لهم الفرصة وإمكانيات الإنطلاق بعيداً عن الحياة العامة، وبقدر ما بعيداً عن الدولة، التى يمكن أن تصاب بالانحراف أو الفساد(٧٩).

لقد أسهمت الاشتراكية فى عمليات التغير الاجتماعى والتحولات التى أصابت هيكل وبنيه المجتمعات الأوربيه فى أواخر القرن الثامن والتاسع عشر، فى حين أن الشيوعية تشدد على ضرورة إنفصال الصعيدين السياسى والاقتصادى. إن جوهر الاشتراكية لدى دوركايم تأتى من خلال إستخدامه لأحدى المصطلحات التى تتعارض مع فكرتين من المهم أن نقف عليهما مليا، الأولى تكمن فى أن عقيدة الاشتراكية تركز وحسب على عملية مركزه الإنتاج فى يد الدولة، إذ أن دور الدولة لا ينبغى أن يقف على الاقتصاد فقط، بل ينبغى أن ينسحب على كل الأدوار، بل قل أن يتحكم فى المجتمع برمته، ناهيك عن عمومية تحاشى تراكم الثروة فى أيدى حفنه قليلة من الرأسمالية. وذلك لسيادة فكرة الشخصية الزاهدة أو المتقشفة.

وحسبنا أن نشير هنا إلي أن السيطرة الاشتراكية سوف تستند فى ذلك على الإنتاج الصناعى الحديث، فضلاً عن توفير ثروة كبيرة لا تخضع لأفرار معينين، بقدر ما تعود إلي المجموع. والواقع أن الاشتراكية وفق سيطرتها تسعى إلى تحقيق الوفرة العامة، أى أنها لا تسعى إلي تراكم الثروة بصورة عامة فقط، ولكنها تسعى أيضاً إلى الاستفادة من هذه الثروة فى تحقيق إشباع الاحتياجات الضرورية، إن الوقوف فى خندق الاشتراكية والزود عنها يرتبط بكل الوظائف التى يخلقها المجتمع، وبالتالى فهى توجه العقل، أو تعيد إنتاجه من جديد بشكل يتلائم وطبيعة المجتمع القائم.

وعلى ذلك، فإن الاشتراكية تسعى إلى التحكم والسيطرة فى عملية الإنتاج، كما أنها فى الوقت عينه تعمل على تحقيق مصالح كل أعضاء المجتمع، وإذا كان ذلك كذلك، هو واقع أو كنهه الاشتراكية من الناحية النظرية، أو كما تحدثنا عنها الادبيات الماركسية، فإن ذلك من وجهه نظر دوركايم تبدو مخالفة، حيث أن السيطرة الاشتراكية تتمحور فى أن عمليات

الاستهلاك تتم بشكل مركزى، وأن الافراد سوف تنزع عنهم عملية الحرية والمبادرة فى إستخدام ثمرة الإنتاج. إن ذلك يعود فى تصوره إلى التغاير فى الاستهلاك، ذلك الذى ينتج فى إختلاف طبيعة الأفراد فى عملية الاستهلاك. والواقع أن دوركايم فى تصويب سهام نقده إلى الاشتراكية لم يقف عند هذا الحد، بل أضاف، أن ذلك ما هو إلا خدعة من قبل الاشتراكية لتنظيم العملية الإنتاجية، أو قل أنه تشغيل فى الخط المعاكس، حيث أن عملية تنظيم الإنتاج تتأتى من خلال الأخلاق الصناعية التى ترتبط بصورة مباشرة بالدولة(٨٠).

وعلي هدى ما سبق، إن الارتباط الوثيق بين الدولة والأخلاق الصناعية يقودنا إلي طرح مفهوم تقسيم العمل، ذلك الذى يفرض نفسه بقوة فى هذا الصدد. وأحرى بنا أن نشدد على أن المجتمعات التى تسودها العقيدة الشيوعية، والتى ينتفى فيها عملية تقسيم العمل، نجد أن ثمة فكرة أساسية تسود وتطغى، مؤداها، أن النمط من الإنتاج يعمل ليس فقط لمجموعة من الناس، أو لطبقة بذاتها، وأنما يعمل لصالح المجموع، أو قل أنه يعمل بمفهوم شامل لكل العالم. ففى مثل هذه المجتمعات يلعب العمال أدواراً متشابهه فى ضوء مفهوم التعاون، أى أن هذه المجتمعات لا تعرف أى نوع من التفضيل، حيث أن المهن فيها متساوية، ولا يوجد أسبقية وتمايز من جانب أو لفئة على أخرى. «... فى إطار اليوتوبيا نجد أنه بمقدور العمال أن يفكروا بطرق متشابهه، كما أنهم فى الوقت نفسه لا يجبرون على أن يكونوا عاطلين. وبيد أنهم كذلك، إلا أنهم لا يسود بينهم مسألة التفاوت. بمعنى أن المنتجين يمكن أن يكونوا منظمين ويسعون إلي تنمية ذواتهم فى إطار عملية التعاون...»(٨١).

وعلى الجانب المضاد من التعريف السابق، فهناك من يعرف المجتمعات التى لا تعرف بالاشتراكية، بأنها المجتمعات التى تمور بتقسيم العمل، والتي غالباً ما تتسم بدرجة عالية من التطور، أو التى تنشأ نتيجة للظروفة الباثولوجيه فى المجتمعات الحديثة، والتى تعد ضرورية لتنظيم الاقتصاد أوالنشاط الإنتاجى وفقاً لعملية التعاون. ومن المهم أن نعى أن تركيز دوركايم على النظرية الاشتراكية لا يعنى أنه قد قدم تصوراً خاصاً للاقتصاد، بقدر ما يقدمه باعتباره

تابعاً للدولة. أن الاقتصاد والدولة، ينبغى أن يظهر كل منهما بعيداً عن الآخر، وأن التكامل بينهما يتلخص بصورة نهائية فى الخصائص السياسية للدولة.

إن ما سبق يمثل خلافاً أو تعاندا مع عقيدة ماركس التى تركز على أن الدولة تلعب دوراً خاصاً، وتمثل مصالح المجموعات الاجتماعية التى تحتل المكانات المتقدمة فى المجتمع خاصة فى مجالات التجارة والصناعة، والذين لهم تقاليد تاريخية، ومعتقدات عامة، وتنظيم خاص، أو طبيعة مخالفة... الخ. إن هؤلاء لا يستطيعون أن يلعبوا أدواراً متعاظمه فى الوظائف الاقتصادية(٨٢).

ووفقاً لدوركايم، فإن الصراع الطبقى لا يعتبر شيئاً جوهرياً، كما هو محرك التاريخ لدى الماركسيين. لقد فهم دوركايم طبيعة المجتمعات بصورة مخالفه فى الوقت الذى يعتبر الاشتراكيين، وبخاصة ماركس، أن ثمة تعارضا بين مصالح الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة. إنه على هدى ذلك يمكن الدفع بأن دوركايم يرى أن هذا التعارض من يعد أمراً ثانوياً، إن تعارض المصالح لا يتحدد فى الاتيان بالنظام المججوز، وهو الاشتراكية، بقدر ما يتركز فى تنظيم الانتاج، إن ذلك عكس الرؤية الاشتراكية التى ترى أن هذا التعارض أو الصراع يعد من أهم الآليات التى من شأنها أن تعمل على تبديل ظروف الطبقة العاملة.

وعلى ذلك، إنه من وجهه النظر الاشتراكية، فهناك طريقة محورية لالغاء عملية الاستغلال فى المجتمع الرأسمالى، تلك التى تتمثل فى الغاء الوجود الموضوعى للطبقات الاجتماعية، ومن ثم نفي الصراع الطبقى الذى هو عبر التاريخ الاداة الناجعة، لتحقيق الأهداف الأساسية التى تتمثل فى سيادة وتأييد دكتاتورية الطبقة العاملة وبالتالى تحسين الظروف المعيشيه للجماهير المكدحة، ولا يفهم من ذلك أن الصراع الطبقى هو أداة تحقيق الظروف الخاصة بالجماهير فحسب، بل هو أداة المصادرة النشاط الاقتصادى الخاص، وتحويله إلي المجتمع لا لطبقه بعينها(٨٣).

إنه وفقاً لذلك، فالشيوعية والاشتراكية تأتى من تعريف مخالف، فهى فى الوقت التى تقف

ضد مصالح الأفراد أو ضد مصالح طبقة معينة، فإنها فى المقابل تقف فى صف المجتمع برمته، تلك التى تعمل على التوافق وسيادة الشعور الجمعى بين الأفراد(٨٤). إن الشيوعية تحاول أن تنفى الانانية التامة، حيث ترى أن الخطر يكمن فى توسع الأفراد فى المشروعات الاقتصادية التى تقوم فى لحظة معينة من التاريخ(٨٥). وينبغى أن نشدد هنا، على أن تدفق الأفكار الاقتصادية فى القرن الثامن عشر كانت تتنبأ بتنمية لاحقة لنظرية، الاشتراكية، لذا فإن الأمر يتطلب متابعة دقيقة منه، وذلك حتى يتم تحقيق برنامجها وفق المعنى الاشتراكى(٨٦).

إن ذلك من وجهه نظر دوركايم يعد نوعاً من الفوضى أو الارباك، ومن ثم تدخل فى باب الأخطاء الجوهرية، وذلك بحسبانها رغبة لاتمام الشيوعية على حساب المجهودات الخاصة، فى مقابل تخفيف الأعباء عن العمال، إن ذلك كله من خلال الليبرالية تعد ضد الأشياء القانونية، أو قل أنها محاولة ضد طبيعة الأشياء، وغير مرغوب فيها(٨٧)، ومن الأجدر أن نقول، أنه على الرغم من تضاد هذه الأفكارمع الأشياء القانونية، إلا أنه لا نغفل طبيعة المشاكل التى تواجه المنظومة المجتمعية(٨٨). إن كل ذلك من وجهه نظر دوركايم، مناف لطبيعة الأشياء، أو حسب تعبيره، إنه شكل بدائى فى مجتمع حديث. أو بمعنى آخر، إنه شكل سوفسطائى لكل الأفكار التى روج بها كل من سان سيمون وماركس، اللذان أدركا أن المجتمع المعاصر لا يختلف عن الأنماط التقليدية. إن النظام الاجتماعى الذى صاغوا برنامجه بشكل شامل يؤثر فى إعادة التنظيم الاجتماعى الضرورى الذى من خلاله يمكن التغلب على المشاكل والأزمات التى تتمظهر نتيجة للتحول من القديم إلي الحديث. ومن كل ما سبق، قصارى القول أن السياسات التى تثيرها الاشتراكية تصبح مناسبه لعلاج التناقضات فى المجتمع الرأسمالى الحديث، ذلك الذى لم يحظ بتشخيص دقيق من قبل المشايعين له.

٢ - دور الدولة

بادئ ذى بدء ينبغى أن نشدد فى مطلع هذا الجزء أن ثمة أعتراض من قبل دوركايم على الأشياء الضرورية التى أثارتها الاشتراكية وخاصة فى مسألة إعادة تنظيم المجتمع المعاصر

الذى يتأسس وفقاً للثورة الطبقية، إنه وفقاً لهذا الأعتراض فإنه يتنبأ بأن ذلك سوف يفضى إلى سيادة عدم وضوح التقسيم الطبقى(٨٩). إن ما سبق دفع دوركايم إلى القول بأن المحافظة على حقوق الوراثة تعد عاملاً أساسياً لتدعيم مسألة التقسيم الطبقى بين الطبقات الرئيسية فى المجتمع خاصة بين العمال والرأسمالية. إنه ينبغى أن يأخذ بعين الاعتبار مسألة وراثة الثروة، تلك التى تلعب دوراً جوهرياً فى عملية إستمرار التركز الرأسمالى فى أيدى فئات قليلة(٩٠)، وحرى بنا أن نوضح فى هذا الإطار أيضاً أن دوركايم فى مقابل ذلك شدد على قضية الرفاهية، والمقاييس الأخرى التى من شأنها أن تعمل على الأقلال من الظروف المادية القاسية لحياة الفقراء. إنه إزاء كل ذلك فقد منح دوركايم أساس تنظيم الأقتصاد مسألة محددة، ولكن شريطة أن تكون فى يد الدولة(٩١).

إن إعادة التنظيم لديه سوف تقود إلى حل المشاكل التى تكتنف المجتمع الحديث. إن الازمات التى تعترض سبيل المجتمعات الحديثة تتعلق بالأخلاق أكثر مما تتعلق بالأقتصاد، لذا فإن زيادة السيطرة على العلاقات الاقتصادية التى تنشأ عن تدمير المؤسسات التقليدية ذات الخلفيات الأخلاقية الخاصة بأنماط المجتمع القديم، سوف تظهر بوضوح مسألة الأنومى فى المجتمع الحديث. إن إغفال مثل هذه الأفكار فى البرنامج الاشتراكى سوف يصبح غير ملائم لحل الأزمات الحديثة التى تطرحها الاشتراكية والنظريات الاقتصادية التى تشاركها فى تأكيد الخصائص العامة للمجتمع الحديث والتى تتمظهر بوضوح فى مجموعة الصعوبات والمشكلات التى تواجهه. إن الإيمان بإمكانية تحقيق دور خاص للحكومة، وكذا الأسواق سوف يعطى مجالاً واسعاً فى فرض القوة فى عملية الاتفاقيات، لذا نجد أن الاشتراكيين يتمنون أن تقل الحكومة من عملية تركيز السيطرة الإنتاجية فى أيديها(٩٢).

وعلى هدى ذلك، فمن وجهه نظر دوركايم ينبغى أن تلعب الدولة دوراً إخلاقياً، وأن نخفض من عملية التناقضات وذلك عن طريق البحث عن مقاييس أخلاقية جديدة أكثر من دورها فى عملية الاقتصاد. إن السيطرة على الأوضاع من خلال السلطة والدين فى الأنماط المتقدمة من

المجتمعات سوف يقضى على طموح الأفراد. إن خصائص المشاكل التى تواجه المجتمعات الحديثة تتلخص فى المحافظة على الأخلاق. ومن المهم أن نشير هنا أن تحليل دوركايم للدولة، وطبيعة المشاركة السياسية فى السياسات الديمقراطية، بحظى اهتمام خاص فى طرحه لاتجاهات التنمية فى المجتمعات المعاصرة، الأمر الذى جعله يرى أن السياسة ما هى إلا عملية تقسيم بين المسيطرين والخاضعين، وأن هذه المسألة تسود بشكل سافر فى المجتمعات المتقدمة، أما فى المجتمعات البسيطة، فثمه صعوبة لوجود التنظيم السياسى، حيث أن الجماعات القرابية تلعب دوراً محورياً، إذ يصعب فيها الفصل بين الأفراد والجماعات فى السلطة، ناهيك عن سيادة السلطة البطريركية والدينية. إن مثل هذه المجتمعات يصعب أن نسحب عليها لفظة المجتمع السياسى. إنه فى إطار ذلك، فإنه يرفض فكرة فيبر عن الوظيفة وإستقرار المناطق المحلية التى تلعب دوراً هاماً فى وجود الدولة. إن النمو المستقر والواضح للديمقراطية المحلية تصبح فكرة ضبابية وغير مكشوفة فى التاريخ، بينما تحولت إلى العكس من ذلك، إذ يعتبرها أحد القسمات الجلية فى المجتمعات المتقدمة.

وإذا كان أحد المفكرين السياسيين قد حاول أن يضع حجم السكان كأساس قوى لوجود المجتمع السياسى، فإن هذه الفكرة تعد غير مقبولة لدى دوركايم، حيث أن المجتمع السياسى لديه يكون ضرورى، ذلك المجتمع الذى لا يستند على وحدة القرابة، والذى يتأسس من مجموعة الجماعات الثانوية. إنه يرى أن المجتمع السياسى هو أحد الأشكال المتقدمة الذى يقوم على إتحاد أكبر أو أقل لأعضاء الجماعات الاجتماعية الثانوية، حيث يكون موضوع السلطة هو الموضوع المحورى فى أى سلطة محلية متقدمة[٩٢]. إن مصطلح الدولة الذى يقترحه دوركايم ينبغى ألا يكون من خلال تعيين أو إختيار المجتمع السياسى ككل، ولكن ينبغى أن يعكس تعيين التنظيم بين الجماعات الرسمية. إن المدقق فى أفكار دوركايم يجده يرفض بشدة الأفكار الهيجلية المثالية التى يعتبرها طفيليه ومعوقه لتنظيم المجتمع، أما الشىء الآخر، فنجده، يدور حول تحقيق وظائف أخلاقية (لاحظ تمييزه بين كل من الاشتراكية والنفعيه) ذلك

الذى يستلزم خضوع الأفراد للدولة.

٣ – **الديمقراطية والجماعات المهنيه.**

سبق أن أوضحنا أن دوركايم كان فى كتابه «تقسيم العمل» قد أوضح الاتجاه الأساسى للتطور، الذى يرى فيه أنه كلما أصبحت المجتمعات أكثر تعقيداً، كلما سار أو تقدم نحو الاستقلال الفردى، بعيداً عن تبعيته للضمير الجمعى، إنه يرتبط بهذه العملية ظهور بعض الأخلاقيات التى تؤكد على كرامة وحقوق الفرد. إن المدقق فى ذلك يبدو له من الوهلة الأولى أنه يخلق معارضه واضحه فى التوسع فى مناشط الدولة المختلفة. وعلى هدى ذلك، يقول دوركايم أن الدولة تميل إلى الأهتمام بالتفرقة المتزايدة الى نتتج بصورة مباشرة عن تقسيم العمل. إن نمو الدولة تعتبر خاصية طبيعية للتطور الاجتماعى، وهذا يتحقق من خلال تقبل حقيقة أن الدولة فى المجتمعات الحديثة تعد نظاماً مسئولاً بصفة أساسية عن كفاله وحماية هذه الحقوق الفردية. إن توسع الدولة يرتبط بشكل وشيج بتقدم الأخلاق الفرديه، وازدياد تقسيم العمل، ولكن فى إطار الدولة الحديثة لا تتصرف بمفردها باعتبارها الضامن الوحيد لحقوق المواطنين. وإذا كانت الدولة تعمل على تقسيم العمل وزيادته، فإنه في إطار المنافسات الدولية، فإن الدولة تعمل على تشجيع تطور المعتقدات السائدة المتعلقة بالدولة مثل الوطنية والولاء، تلك التى تلعب دوراً ثانوياً فى المجتمعات الحديثة، ومن ثم فهى تميل إلى تفاقم عملية الصراع بين الارتباط بالمثل القوميه وبين الأنصهار فى بوتقه العالميه التى تعد نزعة داخلية للحرية والمساواة بين الأفراد، تلك التى أصبحت لها جذور قوية اليوم. وعلى ذلك فإن الاعتزاز بالقومية سوف تقتصر على مثل عامة للبشرية وخاصة فى إطار المستقبل[٩٤].

وإنعطافا على هذا التحليل، فقد تساءل دوركايم حول ما إذا كان التوسع المتزايد فى أنشطة الدولة سوف يصل فى النهاية إلى نقطة تصبح فيها أمام ما يسمى بالطغيان البيروقراطى. إن دوركايم لا يتوانى فى الاعتراف بإمكانية حدوث ذلك. والواقع أن دوركايم لم يكتف بذلك، بل رأى أن الدولة يمكن أن تكون أداة إنتقام إذا ما عزلت نفسها عن جماهير

الأفراد فى المجتمع المدنى. إن ذلك يتضح بجلاء للجماعات الثانوية التى لم يكتمل وجودها وتطورها بدرجة قوية، التى فى الوقت نفسه يتميع وجودها بين الفرد والدولة، أما إذا ما كانت هذه الجماعات الثانوية نشيطة بدرجة كافية، فإنها تحدث تعادلا، أو توازيا يتضاد مع قوة الدولة، ومن ثم تحمى مصالح الفرد. إن هذا الطرح الذى يدعو ويؤكد على فكرة التعددية، هو ما ينجلى بوضوح فى وجهه نظر دوركايم التى تقيم علاقة بين مفهوم الدولة ومفهوم الديمقراطية. وإذا كان دوركايم يؤكد على العلاقة بين الدولة والديمقراطية من جانب، فإنه يؤكد عليهما فى ضوء الارتباطات المهنية من جانب آخر، ولكنه فى الوقت عينه يرفض الفكرة التقليدية للديمقراطية ولأنها تتضمن أن غالبية السكان تشارك مباشرة فى الحكومة، باستثناء القبائل الصغيرة غير المتحضرة، التى يتمظهر فيها ممارسة الحكم الفردى. أو بمعنى آخر، أن الحكم فى إطار هذه القبائل يكون من خلال الكل، ولكن دائماً ما تكون فى أيدى مجموعة قليلة يتم إختيارهم حسب المولد أو بالأنتخاب. ويجدر أن نشير إلى أن هذه الفئة التى تدير أو تحكم، يمكن أن يتفاوت أحجامها من حيث الكبر أو الصغر، غير أنها أيضاً تقتصر على أفراد بعينها.

ويرى دوركايم أن المجتمع يكتسى صفات الديمقراطية وفقاً لعملية الاتصال بين الدولة وبين المستويات الأخرى فى المجتمع، ناهيك عن وجود نتيجة بالغة الأهمية يعكسها النظام الديمقراطى، تلك التى تتمثل فى سلوك الحياة الاجتماعية الذى يأخذ سمة واعية وموجهه، وعليه فإن كثير من جوانب الحياة الاجتماعية التى كانت تُحكم من خلال العرف والتقاليد تصبح مادة لتدخل الدولة، وبذا تكون الدولة قد ولجت كل مناحى الحياة المختلفة (الحياة الاقتصادية، والتعليم، والقضاء، بل وحتى تنظيم الفنون والعلوم).

إن الدولة وفقاً لذلك لا يعنى أنها تعبر عن مشاعر والآراء التى يعتنقها الأفراد، أو حتى التى يعبرون عنها، إنما هى فى الواقع تمسك بتلابيب. كل شىء على الأصعدة المختلفة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية وحتى الصحية، وعلى ذلك نجد أن دوركايم يرى

أن الدولة هى بمثابة الذات الجماعية أو الوعى. وإذا كانت الدولة هى بمثابة الضمير الجمعى، فهى أيضاً فى الوقت عينه بمثابه العقل الاجتماعى (بما فيه من أنماط فكرية وعادات). الدولة إذن تعد أصل الأفكار الجديدة، ومن ثم فهى تقود المجتمع بنفس القدر الذى يقودها المجتمع خاصة فى المجتمعات التى لا تقوم فيها الدولة بهذا الدور الموجه تكون النتيجة متوليد الجمود والتخلف، هنا نصبح بصدد مثال المجتمعات التى تعانى من نير التقاليد الجامدة(٩٥).

وينبغى أن نشير هنا إلى أنه فى المجتمعات الحديثة التى تكبح فيه جماح التقاليد بشكل واضح، فإنه تتمظهر بوضوح مسارات جديدة، تلك التى تتمثل فى إعمال روح النقد وتباين الآراء والمشارب الفكريه بين الجماهير. إن الحكومة ببساطة تعكس مثل ذلك الأمر الذى يتأتى عليه سيادة نوع من عدم الاستقرار. وفى إطار ذلك فإن هناك كثيراً من التغيرات تثير جدلاً واضحاً فى الوقت الذى تحدث فيه التغيرات، نجد أن مثلما أو مخالفاً لها يسعى إلى الغائها. إن سيادة مثل ذلك النوع من التغيرات، يحدث فى المجتمعات التى تعج بالعواطف، والتى غالباً ما يسود بها ما يسمى بالروتين.

ويجدر أن تشير هنا إلى أن ذلك يسود حينما تتوارى الجماعات الثانوية التى تتوسط الأفراد والأسرة، إننا فى صدد ذلك نصبح أمام أمرين، الأول، إنه إذا كانت الدولة من القوة بمكان، فإنها سوف تكتسب ملامح الطغيان والاستبداد، أما إذا كانت عكس ذلك، أى أنها تكون ضعيفة، فإنها سوف تخلق نوعاً من عدم الاستقرار. لقد توصل دوركايم قبل نشر كتابه المعنون بتقسيم العمل إلى نتيجة هامة مؤادها، أن الاتحادات المهنية ينبغى أن تضطلع بأدوار كبيرة فى المجتمعات المعاصرة، يفوق أدوارها المتعارف عليها الآن. وعلى الرغم من أن هذه الفكرة لم يهتم دوركايم بعرضها تفصيلياً فى الكتاب المذكور، إلا أنه ليس من الصعب أن نفهم العلاقة بين هذا الرأى وبين تحليل التقسيم الأنومى للعمل القائم بالفعل. ويذكر دوركايم أن النزعة الأنومية تتواجد فى النظام المهنى طالما أن التكامل الأخلاقى غير موجود فى النقاط الأساسية لتقسيم العمل، كذلك فى نقاط الاتصال والتبادل بين المهن المختلفة(٩٦).

إن الوظيفة الأساسية للاتحادات المهنية تتمحور بالأساس فى تقوية النظم الأخلاقية فى هذه النقاط السابقة، ومن ثم تعمل على تنمية التضامن العضوى. وإذا كانت هذه المهام يصعب إنجازها من خلال الأسرة فى المجتمعات الحديثة، لأن الأسرة أصبحت وظائفها محدودة بصورة متزايدة، فإن الجماعات النقابية تعتبر هى الجماعة الوحيدة والقريبة بدرجة كافية من الفرد التى يمكن الاعتماد عليها مباشرة فى تزويده بأى إتجاه أو تلقنه مبدءاً معيناً. وفى إطار ذلك يعترف دوركايم بوضوح أنه إذا كانت الروابط المهنية القديمة الى كانت سائدة من مثل وخاصة فى العصور الوسطى قد اختفت وتلاشت تماماً، إلا أن النقابات الحرفية الموجودة الآن تتسم بالتفكك وسوء التنظيم بشكل عام، ناهيك عن أنها لا تلبى الحاجات الاجتماعية الضرورية. إن ذلك يعود من وجهه نظر دوركايم، إلى أن هذه النقابات تعيش حاله من الصراع الدائم مع أصحاب العمل. إن أصحاب العمل والعمال فى علاقتهما ببعضهما البعض، يعتبرا معسكرين اقتصاديين، أو دولتين ليستا متعادلتين سواء فى السلطة أو القوة، وبما أن الدول من خلال حكوماتها يمكنها إبرام عقود بينها وبين غيرها من الدول، فإن هذه العقود تعبر فقط عن القوة الاقتصادية التى تملكها. ويجدر أن نشير إلى أن الطريقة التى يتم الاتفاق بها بين أصحاب العمل والعمال على سيادة الهدنه هى نفسها التى يتم بها صياغة الاتفاقيات بين الدول المتحاربة. إن هذه الاتفاقيات تعبر عن القوة العسكرية التى تملكها أحدى الدول، لذا فإنها تلغى واقع حقيقى ولكنها لا تستطيع أن تجعله حالة قانونية أو شرعية.

بالمثل فمن الضرورى أن نعيد تأسيس الاتحادات المهنية كمجموعات مكونة تكويناً شرعياً، وتلعب دوراً اجتماعياً هاماً لا ينحصر فقط فى التعبير عن إرتباطات لمصالح معنيه. وعلى الرغم من أن دوركايم ابتعد عن تقديم عرض تفصيلى لكيفية عمل كيان لهذه الجماعات المهنية، إلا أنها لن تكون مجرد إحياء للنقابات المهنية التى كانت سائدة فى العصور الوسطى، تلك التى كانت تتمتع بدرجة عالية من الحكم الذاتى، وفى الوقت نفسه تخضع للإشراف العام للدولة، ويكون لديهم السلطة أن ينهوا الصراع داخل إطار جماعاتهم أو الأعضاء المكونين لها،

أو مع الجماعات المهنية الأخرى. أضف إلى ذلك، أنها تكون بمثابة مركزاً للأنشطة التعلمية والترفيهية المتعددة، إن ذلك يجعلنا ندفع بأن مثل هذه النقابات كانت لها ادواراً إيجابية تجاه النظام السياسى القائم(٩٧).

وحرى بنا أن نذكر هنا أن أسباب التذبذب فى بعض المجتمعات الحديثة تكمن فى سبب جوهرى يتمثل فى إنتشار التمثيل المباشر فى النظام الأنتخابى، الذى يستند بالأساس إلى رغبات، بل نزوات وميول الأعضاء. وإذا كان هناك قدر من الشخصانيه فى هذه الاختيارات، فإنه يمكن التغلب عليه من خلال تأسس نظام انتخابى وفق عدة مراحل، تؤدى فيها الجماعات المهنية دور الوسيط الأساسى للوحدات الانتخابيه. إن هذه المقترحات حسب رأى دوركايم ليست مجرد أمنيات، وإنما تتوافق مع تحديده للصيغ الاجتماعية الطبيعية التى ذكرها فى كتابه المسمى «بالقواعد»(٩٨)، أى أن تطور الجمعات المهنية تعد نتيجة حتمية لظاهرة تقسيم العمل المعقدة. إن غياب كل المؤسسات يساهم فى خلق أناس يحبون ذواتهم ومن ثم يبتعدون فى الوقت ذاته، عن إيجاد الصراع فيما بينهم. أنهم بذلك يكونون أمام نظام متكامل من الأعضاء، وفهم ضرورى من أجل الاداء الوظيفى الطبيعى للحياة. وإذا كانت الدولة هى البيئة التى تمكن الإنسان أن يعيش فيها حياة مشتركة، فإنهم بذلك يفقدون عملية الاتصال، وينفصلون بالتالى عنها، ومن ثم يحدث تفكيك للمجتمع. وإذا كان ذلك كذلك، فإنه يمكن للوطن أن يدعم ما إذا كانت الدولة تتوسط بينه وبين الفرد، وأن تتدخل بقوة بين الجماعات الثانوية، لجذبهم بقوة إلى مجالات العمل، وإلى التيار العام للحياة الاجتماعية. أننا وفق كل ما تقدم، نكون قد بينا كيف أن الجماعات المهنية يمكن أن تتهيئ للقيام بهذا الدور، وهكذا يكون قدرها.

ثامناً : الدين والنظام الأخلاقى

لقد علق دوركايم فى كتاباته الأولى على أهمية الدين فى المجتمع معترفاً بأنه المصدر الأصلى لكل الأخلاقيات والأفكار الفلسفية والعلمية والقضائية. وبالتحديد نجده فى كتابات تقسيم العمل، يحدد اطروحته التى مؤادها أن أى عقيدة تشكل جزءاً من الضمير الجمعى، تلك

التى تميل إلى أخذ شخصية دينية. وعلي الرغم من أنه فى هذا العمل قام بتقديم ذلك على أنه إفتراض احتمالى ويحتاج إلي مزيد من الدراسة، إلا أنه يعترف بدلاله الدين وقوته فيما يتعلق بالتأثير على الضمير الجمعى فى المجتمع الذى يتعادل مع الوعى بحقيقة التغيرات العميقة التى حدثت مع ظهور النموذج الاجتماعى الحديث. وفى ذلك، لقد حاول دوركايم الدفاع بقوة عن تلك النتيجة التى توصل إليها فى بداية عمله الفكرى، وفى ذلك يرى مبرراً أن كل من المدافعين عن النظريات القديمة فى الاقتصاد، كانوا على خطأ فى الاعتقاد بأن القواعد ليست مهمة اليوم، أو أن قواعد الأمس يمكن أن تكون مفيدة اليوم. إن الميل لأهمية الدين في المجتمعات المعاصرة يعد نتيجة حتمية للمدلول المتناقض للتضامن الآلى[٩٩].

إن الأهمية التى نرجعها إلي الدين من الناحية الاجتماعية، لا يعنى أن الدين فى المجتمعات المعاصرة لابد أن يلعب نفس الدور الذى كان يلعبه فيما مضى، إن عكس ذلك هو الصحيح تماماً، وذلك لأن الدين ظاهرة قديمة أصلية، ولابد أن تعطى أكثر فأكثر للصور الاجتماعية الجديدة التى نشأت. وينبغى أن نعى تماماً أن دوركايم لم يعترف قبل عام ١٨٩٥، أنه أصبح مدركاً تماماً لأهمية الدين كظاهرة أجتماعية. إنه وفقاً لشهادته الشخصية، أن أدراكه لمدلول الدين والذى كان نتيجة لقراءاته لأعمال علماء الأجناس الأنجليز، جعله يعيد النظر فى تقييم كتاباته الأولى بهدف الخروج بنظرة أو رؤية جديدة[١٠٠].

إنه وفقاً لذلك، فإن ثمة تفسيراً تقليديا لذلك يرى أن دوركايم انتقل من الموقف المادى إلى المثالية. ولكن هذا يعد أمراً مضللاً، إن لم يكن فى الوقت نفسه زائفاً تماماً، وسوء فهم لأفكار دوركايم، تلك التى تبدو على نحو ضئيل خلط لتحليل دوركايم الوظيفى والتاريخى، أو قل أنها فى الحقيقة غريبة على فكره[١٠١]. إن دوركايم يكرر مراراً مثله مثل ماركس علي الطبيعة التاريخية للإنسان، لدرجة أنه فى تحليله السببى للتطور التاريخى يرى أنه جزء لا يتجزأ من علم الاجتماع. إن التاريخ ليس فقط الإطار الطبيعى لحياة الإنسان، بل أن الإنسان هو نتاج التاريخ. فإذا فصلنا الإنسان عن التاريخ، أو إذا حاولنا فهم الإنسان خارج الزمن، كشىء

ثابت غير متحرك، فإننا بذلك نسلخه عن طبيعته. إن الفكرة الأساسية للنظرية المعروضه فى كتابه «المصدر الأساسية للحياة الدينية». تعد فى الواقع فكرة وظيفية، حيث أنها تهتم بالدور الوظيفى للدين فى المجتمع.

وإذا كان دوركايم يرى أن للدين دور وظيفى محدد فى أى مجتمع، فإنه ينبغى لنا أن نقرأ الصور الأساسية للدين فى ضوء التغيرات الجذرية التى جعلت المجتمعات الحديثة تختلف عن المجتمعات السابقة. ومن المهم أن نشير هنا إنه فى بداية عمله المهنى وجه دوركايم مجموعة من الانتقادات «لتوينز»، وفيها يرى أنه لا يوجد حد فاصل ومطلق بين ما يسمى بالتضامن الآلى والتضامن العضوى، لأن الأخير يتضمن قواعد أخلاقية، تلك التى تتباين عما يحمله النوع التقليدى. إنه من المهم هنا أن نعى أن فهم دوركايم للدين كما ظهر فى كتابه المشار إليه قبل قليل- أقصد الصور الأساسية للحياة الدينية- يتلخص فى أنه يحاول أن يوضح أن الدين يلعب دوراً محورياً ومستمراً سواء فى المجتمعات التقليدية أو الحديثة ولكن بصور متباينه، ولكى نفهم هذه الصور الجديدة، فعلينا أن نربطها بأصلها الدينى، لكن دون خلطها بالظاهرة الدينية(١٠٢).

إن ذلك سمح لدوركايم بتوضيح بعض الأفكار فى تحليله للمجتمعات الحديثة بصورة مباشرة. ولقد أكد دوركايم فى كتابه الآخر على الخصائص المحددة للرموز، تلك التى تأخذ مكان بين الإيجابيات والمثاليات. إن القيود والالتزامات التى طرحت فى كتابات دوركايم الأولى تعتبر نتاجاً للهجوم النقدى الذى وجه إليه فى هذا الصدد، ولكن الجديد فى ذلك، هو تركيزه بصورة مكثفة على أن المجتمع يعد مصدر تشكيل وصياغة المثل الإنسانية(١٠٣).

١ - الخصائص المقدسة:

إن التدقيق فيما أسماه دوركايم بالأشكال البدائية والبسيطة، هى ما تعرف اليوم باسم الطوطم، إنه عند تأسيس مفهوم للدين إتبع دوركايم «فوستل دى كولانج» فى تصنيفه للمقدس وغير المقدس، وفى ذلك يقول دوركايم إنه من التخريف أن نفترض أن وجود المقدسات ذات

القوى الخارقة يعتبر من الأشياء الضرورية لوجود الدين، فثمة أنظمة ومعتقدات وممارسات يمكن أن نسميها دينا، ويكون فيها الآلهة، والأرواح، أما إن تكون غائبه تماماً، أو تبدو ضئيلة أو أقل أهمية.

وفى ذلك يثير دوركايم تساؤلاها ما مفاده، لماذا يصعب علينا تحديد أو تعريف الاعتقاد الدينى بالنظر إلي محتواه الفكرى(١٠٤) وفى ذلك يرى أن السمة المميزة للمعتقدات الدينية تفترض مسبقاً تصنيف الأشياء المعروفة للإنسان، الأول حقيقى، والآخر مثالى(١٠٥). وينبغى أن نذكر بأن أهم سمات العقيدة الدينية تتمثل فى أننا لا نستطيع أن نفهمها إلا فى ضوء نظرية التضاد ذاتها، إن العالم ينقسم إلى نوعين من الأشياء المنفصلتين تماماً عن بعضها البعض، أي بين المقدس وغير المقدس(١٠٦)، إنه من المستحيل فى هذا الإطار، وخاصة فى تاريخ الفكر الإنسانى أن نجد مثالا آخر لنوعين من الأشياء يختلفان تمام الاختلاف، أن الخصائص التى تميز الشيء المقدس تتمثل فى أنها ظاهرة خاصة تحاط بمجموعة من الطقوس والمحرمات الى تدعم إنفصالها الأساسى عن الشيء المقدس. إن الدين ليس ببساطة مجموعة من المعتقدات لأنه يتضمن ممارسات معينة لطقوس ذات أشكال بعينها(١٠٧).

وغنى عن البيان، أنه لا يوجد دين ليس له كنيسة أو معبد، برغم من أن شكل العبادة يختلف تماماً. إن مفهوم الكنيسة كما يستخدمه دوركايم يشير إلى أنه تنظيم معين للعبادة يضم مجموعة محددة من المصلين، وذلك الذى لا يتضمن بالضرورة وجود قساوسة متخصصون(١٠٨). وهكذا يصل دوركايم إلي تعريفه المشهور للدين على أنه «... نظام موحد للمعتقدات والممارسات التى تتعلق بأشياء مقدسة...» إن المعتقدات والممارسات تتحد داخل أى مجتمع أخلاقى يسمى الكنسية، وكل من ينتمى إليهم. إنه وفقاً لهذا التعريف، فإن الطوطم هو شكل من أشكال الديانة، بيد أنه لا يتضمن وجود أرواح مجسدة أو آلهه(١٠٩). إن ذلك يشير إلى معظم الصور البدائية التى يمكن أن نعرفها اليوم، أو التى من الممكن أن تكون قد ظهرت فى معظم أركان الوجود خاصة فى المجتمعات القديمة(١١٠)، وهكذا فإذا عزلنا العوامل بعيداً

عن أصل الطوطم، فإننا سنتكشف فى الوقت نفسه الأسباب التى سوف تقودنا إلى نمو الدين فى المجتمعات الأولى.

ومن المهم أن نعى أن الطوطميه ترتبط بالأساس بتنظيم العشيرة، تلك التى تعد خاصية مميزة للمجتمعات الاستراليه، إذ نجد أن هناك ملامح خاصة للعشيرة الطموطيه، لأن الأسم الذى يدل على شخصية العشيرة، ما هو إلا رمز لشىء مادى يتخذونه ويعتقدون أن له خواص معنيه. والواقع أنه لا يوجد عشيرتان داخل القبيلة ذاتها، ولها نفس الرمز. إن فحص النوعيات التى يؤمن بها أعضاء العشيرة والتى يعتقدون أنها متواجدة فى الرمز، تبين أن الشىء الذى إتخذوه رمزاً يعد محوراً للتميز بين ما هو مقدس وما هو غير ذلك، ويجدر أن نشير إلى أن الرمز ما هو إلا عبارة عن نموذج للأشياء المقدسة. أو بمعنى آخر أن السمة المقدسة للرمز يتضح بجلاء من ملاحظة الطقوس التى تميزها عن الأشياء العادية التى يمكن أن تستخدم للأغراض النفعية، ولا ينبغى ألا نتغافل أيضاً عن الممارسات الطقوسية المباحة، أو حتى المحظورة أيضاً بالعبارة الطوطمية[١١١].

إن تفحص الرمز الذى يوضع على الأشياء، أو التى يتحلى بها الأشخاص، نجدها تجعل هذه الأشياء أكثر قيمة وقوة من الشىء ذاته، علاوة على ذلك أن أعضاء العشيرة أنفسهم يمتلكون صفات مقدسه، بينما فى الديانات الأكثر تقدماً، فإن الإنسان كائن غير مقدس، وذلك ليس هو الحال فى الطموميه. إن كل إنسان يحمل إسم الرمز الذى يشير إلى أنه يشارك فى قدسية الشعار ذاته، ويعتقدون بوجود علاقة وراثية أو إتصال وراثى بين الفرد ورمزه[١١٢]. لقد عرفت الطوطميه ثلاثة أنواع من الأشياء أعتبروها مقدسة هى: الرمز، والشىء الذى يرمز له، وأعضاء العشيرة أنفسهم. أن هذه الطبقات الثلاثة للشىء المقدس تشكل بدورها قدسية عامة، فبالنسبة للاستراليين، نجد أن الأشياء فى حد ذاتها هى كل الأشياء الموجودة فى العالم، التى هى جزء من القبيلة، وأن هذه الأشياء ما هى إلا عناصر مكونه لها، ويشكل البشر فيها أعضاء دائمين فى داخل تنظيم المجتمع، فمثلاً السحب تنتمى إلى رمز واحد، والشمس ينتمى

إلى رمز آخر، وأن كل الطبيعة تحت تصنيف منظم مبنى على تنظيم الشعار القبلى. أن كل الأشياء المصنفه داخل عشيرة معينة أو مجموعة متحدة من الشعائر تعتبر صفات مشتركة أو مشاعة بينهم، وهذه الأشياء يعتقد أفراد العشيرة أنها قريبة إلى أنفسهم ويطلقون عليهم الأصفاء، ويظنون أنها من لحم ودم مثلهم. هذا يبين أن مدى أو مجال الديانه يمتد بشكل كبير مما يبدو فى الظاهرة فهى لا تشمل فقط رمز للحيوانات وأفراد العشيرة، ولكن كل شىء مصنف فى العشيرة وتحت رمز معين، فبالمثل، فإن كل شىء يتلقى درجة معينة من التقديس وهكذا لا أحد من الثلاثة الأشياء المقدسة، والتى أشرنا إليها قبل قليل يأخذ صفه التقديس من الطرف الآخر حيث أن جميعهم يشتركون فى صفه التقديس. إن شخصيتهم المقدسة لابد أن تنبع من مصدر يضمهم كلهم، وهذه قوة يشاركون فيها جميعهم وإن كانت منفصلة عنهم. فى الطوطميه الاسترالية نجد أن هذه القوة المقدسة لا تختلف بصورة واضحة عن الشىء الذى يجسمها فى أماكن أخرى مثل الهنود الحمر، نجد أن القوة الدينية موجودة بصورة منتشرة، وهذا يعنى أن الديانة الاسترالية تفد المصدر الأصلى لكل العبادات الطوطمية التالية، تلك التى جسدت هذه القوة العامة فى صورة آلهة وأرواح وشياطين وديانة أكثر تعقيداً(١١٣).

لذا فإنه لكى نفسر وجود الدين، لابد وأن نكشف عن أصل القوة العامة التى يؤول إليها أساس كل ما هو مقدس. وإذا كانت الأحساسات الفورية التى يحدثها الرمز عادة ما يكون حيواناً أو نباتاً، ومن ثم فلا يمكن أن تثير مشاعر التدين القوية التى تنسب إليها، علاوة على ذلك أن الرمز عادة ما ينظر إليه على أنه أكثر قداسة من الشىء نفسه، الذى أتخذوه رمزاً، وهذا يبرهن على أن الشعار هو مجرد رمز أو تعبير مادى لشىء آخر(١١٤).

إذن فالرمز يشير إلى كل من القوة المقدسة وشخصية العشيرة، فإذا صار فى وقت ما رمزاً للآله والمجتمع، فليس ذلك لأن الدولة والمجتمع شىء واحد، إن المبدأ الأساسى للرمز يتمثل فى العشيرة ذاتها، وهذا شىء افتراضى أو خيالى يدخل فى صورة دلالات ما تشير إليه الحيوان أو النبات، أو قل المهمه التى يؤدى بها الرمز؟. إنه إذا كان المجتمع يطالبنا

بالالتزام والاحترام، وهما الصفتان التوأمان للشيء المقدس، وسواء أنتشرت كقوة مجسدة أم غير ذلك، فإن الشيء المقدس يُفهم كوحدة سامية أو عليا ترمز في الواقع إلى سمو المجتمع على الفرد.

وليس هناك شك في أن المجتمع يمتلك كل ما هو ضروري ليوقظ في العقول البشرية الأحساس بالتقديس ببساطة عن طريق التأثير الذي يمارسه على الأفراد لأنه يمثل الإله بالنسبه للمؤمنين. إن الإله في الحقيقة هو أولاً وقبل كل شيء كائن، ويعتقد الناس أنه اسمى منهم في أشياء معينه، ويؤمنون بأنهم يعتمدون عليه سواء كان شخصية موجودة مثل المسيح أو يهوه أو مجرد قوى مجردة مثل الموجودة في الطوطميه. إن المؤمن بذلك يعتقد أنه يرتبط بأسلوب معين من التصرفات المفروضة عليه من خلال طبيعة المقدس الذي يشعر أنه يشارك فيه. إن أنماط السلوك التي يرتبط بها المجتمع ويفرضها على أفراد تتسم في الحقيقة بعلامة مميزة تتضمن الاحترام.

إن المعادلة التي رسمها دوركايم بين المجتمع والشيء المقدس لا يجب أن يساء فهمها. لقد ذهب دوركايم إلي أن الدين لا يخلق المجتمع. أن هذا التفسير هو الذي قدمه دوركايم من خلال مذهبه المثالي في كتابه «صور أوليه». إن ما يقترحه أن الدين هو تعبير عن خلق الذات (أو الابتكار الذاتي) والتطور الذاتي للمجتمع الإنساني، وهذه ليست نظرية مثالية، وإنما تتوافق مع المبدأ التطبيقي الذي بمقتضاه ينبغي أن تفسر الحقائق الأجتماعية في ضوء حقائق أخرى. لقد حاول دوركايم أن يبين بطريقة محسوسه كيف تخلق الرموز الدينية، ثم يعاود خلقها في الاحتفالات أو المراسم، إن المجتمعات الاسترالية تمر من خلال دورات تباديله، إذ نجد أن كل واحدة تعيش فيها الجماعات بشكل منفصل، كما إن المرحلة الأخيرة للاحتفال العام تتسم بعاطفة أو أحاسيس مرتفعة. ويرى دوركايم أنه في هذه الاحتفالات دائماً ما يشعر الناس أن هناك قوة كبيرة تسيطر عليهم، وتلك التي تأتي من خلال قوة العاطفة الجماعية المناسبة، وأن الفرد ينقل إلي عالم يبدو له مختلف تماماً عن حياته اليوميه وانشطته التي

يكرس لها معظم حياته، من ذلك نرى أن هناك وعياً بالقوة العليا التى تولد فى هذا المجتمع، ناهيك عن سموها على العالم اليومى غير المقدس(١١٥).

٢ – الاحتفالات والطقوس

فى هذا الصدد ثمة تساؤل يطرح نفسه منذ البداية، فعاده، لماذا تأخذ القوة الدينية صورة محددة للرمز؟. وللاجابة على هذا التساؤل، فإنه يمكن القول أن الرمز دائماً ما يشير إلى العشيرة، وأنه لكى يمكن أن تستثير المشاعر كلها، فلابد أن نركز على الشعار على أنه الرمز الذى يسهل التعرف عليه من جانب الجماعة. إن هذا يفسر لماذا يكون تمثيل الشعار أكثر قداسة من الشىء المادى للشعار. إن ذلك يترك لنا سؤالاً لن نجد له إجابة شافيه، وهو لماذا تتخذ العشيرة رمزاً؟. وللرد على ذلك يرى دوركايم أن الأشياء المادية للرمز هى التى يتصل بها الناس بشكل مستمر، وأن كل عشيرة تتخذ من مكان الحيوان أو النبات الموجود، مكاناً للاحتفال.

إن الشىء المادى للرمز يجعل المشاعر الدينية ترتبط بهذا الشىء المادى الذى يغذى المشاعر والذى يشبهها ويختلف عنها، وبهذا ينتج تصنيف عام لطبيعته المرتبطه بالنظام. أن هذا التفسير يوضح لنا أنه من العبث أن نحاول تعريف الدين فى ضوء محتواه المادى للمعتقدات سواء كان الشىء الرمزى أصبح مقدساً أم لا، فإنه يعتمد على خواصه الداخليه. إن أكثر الأشياء المألوفة يمكن أن تصبح مقدسة، إذا ما تم شحنها أو تعبئتها دينيا. إنه بهذه الطريقة يمكن أن تكون قطعة من الورق أو القماش ثمينة. هذا أيضاً يوضح كيف أن تقسيم الشىء المقدس لا يفقده صفته التقديسية، إن قطعة من رداء المسيح تعتبر مقدسة مثل الرداء كله.

ينبغى لنا فى هذا الإطار أن نجد تعليلا للاتجاه الثانى الأساسى للدين، وهو الممارسات الطقوسية الموجودة فى كل الديانات، فثمه نوعان من الطقوس، الأول يتمثل فى الظاهرة المقدسة التى تنفصل عن الأشياء غير المقدسة، والثانى يتمحور في مجموعة الطقوس التى

تعمل على الحفاظ على هذا الانفصال. إن ما سبق يعد بمثابة الطقوس السلبية أو «المحرمات» الى ما هى إلا عبارة عن محظورات تمنع إتصال المقدس بغير المقدس. ومن المهم أن نعرف هنا أن هذه المحظورات تشمل مجموعة من العبارات اللفظية أو العلاقات السلوكية مع الأشياء المقدسة. ففى الطريقة العادية، لا نجد شىء من العالم غير المقدس يدخل المجال المقدس، وهكذا فإن الرداء المقدس الذى يرتديه الناس فى المناسبات والاحتفالات الدينية وفى كل الأعمال العادية، نجدها قد تبددت وتلاشت بل وتوقفت. وحرى بنا أن نذكر أن الطقوس السلبية لها جانب إيجابى واحد يتمثل فى أن الشخص الذى يخضع لمثلها، فإنه غالباً ما يضحى بنفسه، ويحاول أن يعد ذاته لدخول العالم المقدس، إن الطقوس الإيجابية هى التى تحدث إتصال روحى كامل بالأشياء المقدسة والتى تشكل جوهر الاحتفال الدينى ذاته[١١٦]. عطفاً على ما سبق فإن النوعيتين السابقتين من الطقوس، تصبح من السهولة بمكان الوقوف عليها وتحديدها، إذ هى تعد من الأشياء الضرورية لتفسير الأشياء التى يمكن أن نستخلصها من المعتقدات الدينية التى حددناها آنفاً.

وعلى ذلك، فإنه من المهم أن نشدد هنا على أن الطقوس السلبية تساعد على الاحتفاظ بالفصل بين ما هو مقدس وما هو غير ذلك. إن هذه الطقوس تضمن أن المجالان لا يختلطان ببعضهما البعض، فوظيفة الطقوس الإيجابية هى تجديد الالتزام بالمثل الدينية، والتى بدونها تضمحل فى العالم النفعى الخالص، إنه من خلال الطرح السابق، فإنه يمكننا من خلال العلاقة بين هذا التحليل والتحليل الذى أورده فى كتاب تقسيم العمل أن نقدم تلخيصاً لها على النحو التالى: إن المجتمعات الصغيرة التقليدية تعتمد فى وجودها ووحدتها على سيادة نوع من الضمير الجمعى الشديد بين الأفراد. ولكن هناك تساؤل لنا فى هذا المقام مقتضاه ما يلى: ما الذى يجعل مثل هذا المجتمع يؤمن أعضاؤه بمعتقدات واحدة، ويتوحدون أو يتماهون فى مشاعرهم؟. ومن المهم أن نشير هنا إلى أن المثل التى تعبر عنها المعتقدات الدينية هى الأخلاق التى تأسست عليها وحدة المجتمع. إنه حينما يتجمع الأفراد معاً فى إحتفال دينى، فإنهم

يعيدون تأكيد إيمانهم بالنقد الأخلاقى الذى يعتمد عليه التضامن الآلى. إن الطقوس الإيجابية المتضمنه فى الأحتفال تزودهم بما يسمى بالتضامن الأخلاقى المنظم للجماعة، وذلك الذي يعد شيئاً ضرورياً فى أنشطة الحياة اليومية فى العالم غير المقدس الذى فيه يتابع الأفراد اهتماماتهم الذاتية. إن الأفراد وفقاً لذلك فهم معرضون أن ينفصلوا عن القيم الأخلاقية الذى يعتمد عليها التضامن الأجتماعى الذى يعتبر الطريقة الوحيدة لتحديد التمثيل الجماعى الذى يرتبط بالأشياء المقدسة، والذى من خلاله يمكن أن يعاد تطور قيمهم من جديد فى إطار الحياة الدينية، تلك التى تمثل إجماعاً أو توحيداً للمجموعات الآجتماعية[١١٧].

إن عملية التطبيع هذه من شأنها أن تعمل على توحيد الجماعات علي الإيمان بقوة فى طبيعة القوة المضمحلة، ومن ثم تساهم في إيقاظ الوعى. هناك نوع آخر من الطقوس، وهو نوع غريب بدواخلهم يطلق عليه بالتكفير عن الذنب. وأهم مثال على ذلك يتمثل فى مراسم الحداد واحتفالات الأفراح التى يرتفع فيها المشاعر أو ما يسمى «بحمى الوجدان» نتيجة الإثارة التى تحدث فى هذه الاحتفالات أو المراسم أو الطقوس نتيجة لفقدهم لأحد أعضاء الجماعة. إنهم إزاء ذلك نجدهم يبكون معاً. إن البكاء وفقاً للحدث، يحدث ما يسمى بالتماسك بين الجماعة، أو بمعنى آخر، إن مثل هذا الحدث غالباً ما يجعل هذه الجماعة تستشعر من جديدة. أو بقول ثالث، أن الجماعة التى تهددت وحدتها نتيجة لفقدهم لأحد أعضاء الجماعة، غالباً ما تعاد لهم القوة من جديد نتيجة استشعار أعضائها لعملية التماسك والتكامل. إن ذلك من وجهة نظر دوركايم، يعمل علي تفسير وجود الأرواح المقدسة، لذا فإنه يرى أن هناك قوتان دينيتان، الأولى طيبة والأخرى شريرة تعمل على جلب المرض والوفاة والدمار، لذا فإن النشاط الجماعى الموجود فى طقوس الحداد يعطينا موقفاً موازياً للموقف الذى ينشأ عن القوى الطيبة، ما عدا أن الحزن يبقى هو الأحساس المسيطر. إن ذلك يمثل الخبرة التى يفسرها الإنسان عندما يتخيل أن هناك قوة ما أو كائنات شريرة يمكن الحد من عدائها عن طريق ما يعترض الإنسان من ظروف تجعله فى براثن المعاناه، أو أسير للحاجة والعوز.

٣ - تصنيف درجات المعرفة

ثمة مبدأ أساسى فى العقيدة الطوطمية يسود بشكل أوسع فى المجتمعات المعقدة. لقد وضعنا أيدينا على مجموعة الأفكار الدينية التى عرفتها المجتمعات الاسترالية، تلك التى شكلت المصدر الأصيل لكثير من الأفكار المختلفة التى أتت بعد ذلك. إن التصنيف الطوطمى للطبيعة يزودنا بالمصدر الأساسى للمنطق الذى ينظم عملية المعرفة. إن تصنيف الأشياء والخواص فى الطبيعة يستند بالأساس علي تقسيم المجتمع الطوطمى إلي مجموعة من العشائر، إذ إن وحدة هذه الأنظمة المنطقية الأولي تعمل على إيجاد وحدة المجتمع. وإذا كانت وحدة هذه الأنظمة المنطقية الأولى تعمل على إيجاد وحدة المجتمع- فإن وحدة الأنظمة أو دخولها في نص واحد يعنى اننا أمام ما يسمى بالمجتمع، إن هذا لا يعكس مفهومنا عن الطبيعة، وأن دوركايم لا يعلن عن عدم وجود تفرقه أو اختلاف بيولوچى، بل علي العكس، فإن التصنيف الأساسى يفترض مقدما الاعتراف بالتشابه الحسى. إن هدف مناقشة دوركايم هو التاكيد على أن التفرقة بين الناس لا تشكل محوراً فى النظام الطبقى، وإنما تشكل فقط مبدأ ثانوياً فى ذلك. إن الاحساس بالتشابه شيء وفكرة التقسم الطبقى شيء أخر. فالطبقة هى إطار خارجى تكون فيها صور الأشياء متشابهه جزئياً فى محتواها(١١٨).

إن المنطق فى وجود الطبقات يأتى من خلال تكوين شيئين متضادين واضحين المعالم، فإذا كانت الطبيعة مستمرة، وأن المعلومات التى يمكن أن نتعرف عليها من خلال العالم الذى نعيش فيه هى فى الوقت عينه تتسم بعدم الأنتظام والاستمرار أيضاً. أنها تتشكل من صور غير واضحة ومتغيرة، لذا فإن الفكرة المنطقية للطبقة والتوزيع الهرمى للعلاقات بين الفئات يشتق من تقسيم المجتمع إلى عشائر. لكن أسلوب وضع أشياء معينة فى فئة واحدة يتأثر بشكل مباشر بالتمييز الحسى. مثلاً إذا كانت الشمس تمثل تصنيفا واحداً، فالقمر والنجوم سيوضعوا فى التصنيف المقابل أو المضاد. وإذا وضعنا الببغاء الاسترالى الأبيض فى تصنيف أو فئة معينة، فإن الببغاء الاسترالى الأسود سنضعه فى تصنيف أو فئة مغايرة. وبما

أن التصنيفات تقبل على أنها حقيقة فى ضوء تنظيم الأفكار المجمدة المستقاه من المجتمع، فكذلك أيضاً تلعب القوة وفكرة الزمن نفس الدور فى ذلك. وفى مثل هذه التصنيفات، فإن القوة الدينية هى النموذج الأصلى الذى اشتق منه مفهوم القوة ذلك الذى تحول فيما بعد إلى فلسفة وعلم طبيعى. إن نفس الشيء ينطبق على الفئات الاسترالية الأخرى. إن فكرة الزمن تجد أصلها فى السمه الوقتيه للحياة الاجتماعية والمكان والحدود المادية التى يشغلها المجتمع. الزمن والمكان أو الخير أو القضاء ليس كما يعتقد «كانت» بأنها تصنيفات مورثة للعقل البشرى. فلا شك أن كل فرد يعى أنه فى الوقت الحاضر يعيش فى واقع يختلف البته عن الماضى، إذ كان مفهوم الزمن أو الوقت يصعب تجسيده، إلا أنه يتضمن تصنيفا مجرداً يشترك فيه ويحس به أعضاء الجماعة، فليس الوقت هرالمنظم بهذه الطريقة، وإنما الزمن بوجه عام. إن الزمن لابد أن ينبع من خبره التجمع، والتقيم الزمنى للسنة– الأسابيع والأيام– هو توزيع لفترات الاحتفالات العامة والطقوس والأيام المقدسة.

وإذا كنا قد المحنا على عجل لمفهوم الوقت، فإن فكرة المكان هى الأخرى تفترض مقدما نقطة ثابتة أصلية، فلا يمكن أن يكون هناك شمال وجنوب، ويسار ويمين دون مقياس عام من خلاله يمكن أن نحكم به علي هذه الأشياء إن الأوضاع التى يشغلها المجتمع تزودنا بهذا المقياس الذى يمكن تصويره علي نحو مباشر فى بعض المجتمعات الاسترالية الذى نجدهم يحددون شكل المكان علي أنه يأخذ شكلا دائرياً، لذا نجد أن المكان الذى يعيشون فيه يأخذ هو الآخر نفس الشكل فضلاً عن أن هذا الشكل يتم تقسيمه علي القبائل التى تعيش فى مكان واحد(١١٩).

ويجدر أن نشير فى هذا المقام إلى أن دوركايم يرى أن المجتمعات البسيطة غير المتقدمه غارقه فى المستويات الدنيا من التكنولوجيا، وهذا ما ذكره فى كتابه المعنون بأشكال أوليه، أنه بذلك يكون قد عاد إلى المثالية التى انتقدها من قبل. ومن النافل للقول فى هذا الإطار أن وجهه نظر دوركايم فى ذلك نجدها تتخذ من الترابط بين العنصر الأساسى للمجتمع والأفكار

الجماعية أساساً لها. وينبغى أن نشير هنا إلي أن الحياة الاجتماعية تعتمد بشكل أساسى علي عناصرها الأساسية، تلك التى تتمثل فى الحالة العقلية للفرد التى تعتمد بشكل خاص على الجهاز العصبى. وبالطبع على النظام العام. ومن المهم أن نعرف أيضاً أن الوعى الجماعى يعتبر شيئاً مختلفاً وغير ظاهر للأساس المورفولوچى مثلما أن الوعى الفردى هو أيضاً شىء آخر غير التفاعلات البسيطة التى تحدث من خلال الجهاز العصبى. إن نظرية المعرفة التى يطرحها دوركايم فى كتابه صور أوليه تعد من الأشياء الوراثية بالأساس، إذ أنها ليست نظرية تفترض وجود مجموعة متشابهه من الروابط بين التنظيم الاجتماعى والأفكار الجماعية. إن الاتجاه الأساسى لمفهوم دوركايم العام لعملية التطور الاجتماعى يختص بتغير سمة ومحتوى الأفكار والأنظمة الموجودة فى المجتمعات المعاصرة والطبيعة شديدة الأختلاف للعملية الاجتماعية التى تتضمنها، فثمة أهمية خاصة هنا لعلاقة بين العقلية الحديثة والأخلاقيات الدنيوية. إن أهمية كتاب صور أوليه فى فكر دوركايم تتخلص فى أنه يشرح لهدم إمكانية وجود معتقدات أخلاقية جماعية ليس لها سمة مقدسة. وهكذا فهو يرى أن شكل النسق الأخلاقى الموجود فى المجتمعات المعاصرة يعتبر مخالفاً لما هو قائم فى المجتمعات التقليدية، وبذا فليس هناك تداخل بين الصور التقليدية والصور الحديثة للتضامن.

لقد أصبح العالم الحديث يسيطر عليه شكل عام يسمى بالمنطق. وهو ما يسميه دوركايم بالاتجاه الفكرى العام الذى يكون أحد النتائج المترتبة على منطق الأخلاق. إن الابقاء على السلطة الأخلاقية يتطلب ضرورة أن نحمى أفكارنا الأخلاقية من الاتصال بالأشياء غير المقدسة، تلك الخاصة التى يسهل الحفاظ عليها عندما تكون الأخلاق والعقيدة شيئاً واحداً، أو متماثلاً لأن رموز الدين تلهم باتجاهات التبجيل والتقديس. إن السعى وراء محو كل آثار العقيدة والأخلاق يمكن أن يؤدى إلى رفض كل قواعد الأخلاق، لان مثل هذه القواعد لا تعيش إلا فى إطار الاحترام والتبجيل فى ظروف تطبيقها. وإذا كانت هذه القواعد فى المجتمعات قد أنفصلت عن أصولها خاصة فى القانون الإلهى، إلا أنها تحتفظ بسمتها التقديسية[١٢٠].

٤ - العقلانية والأخلاق وعشيرة الفرد.

إن هذا التحليل يمكن أن نرجعه إلى نظرية تمازج أو تداخل العقيدة مع الأخلاق، إن الإنسان فى كل مكان يعتبر ذاته وفقاً للعقيدة شيئين متباينين، هما الجسم والروح، الأول- أقصد الجسد- باعتباره عالم مادى، أما الآخر أقصد الروح، فهو مجال غير مستمر وناشىء عن الشيء المقدس. إن عمومية العقيدة لا يمكن أن تكون محض صدفة، أو بقول آخر، لا يمكن أن تكون نوع من الوهم، وإنما لابد أن ترتكز على ازدواجيه فطريه معنيه لحياة الإنسان فى المجتمع. والواقع أن هذه الأزدواجية يمكن تتبعها من خلال الاختلاف بين الحس من جانب، والمفهوم الفكرى والمعتقدات من جانب آخر، وهذه يمكن أدراكها بشكل منفصل. فإذا كان الإحساس والمطالب الحسية مثل الجوع والعطش هى أشياء ذاتيه وترتبط بشهيه الفرد، فهى ضرورية فى تركيب أى إنسان ولا تتصل بأى شخص آخر، فإن المفهوم الفكرى والقواعد الأخلاقية على النقيض من ذلك، فهى «غير شخصية» بمعنى أنها عالية ولا تخص فرد معين. فكل إنسان يبدأ الحياة ككائن حى (على الرغم من كونه غير أنومى) يدرك المشاعر والأحاسيس التى تتحكم فى تصرفاته وحاجاته الجسميه، ولكن أثناء علمية تطبيع الطفل اجتماعيا تصبح طبيعته الأنانية متغيرة إلي حد ما وفقاً لعملية تعليمه من خلال المجتمع الذى نعيش فيه. إذن فكل فرد له جانب أنانى فى شخصيته، وفى الوقت نفسه فهو كائن إجتماعى. إن المطالب الأخلاقية في الحياة داخل المجتمع لا يمكن أن تكون متوافقة تماماً مع الميول الأنانية، فالمجتمع لا يمكن أن ينضج ويستمر دون أن يطلب منا تضحيات مستمرة وعادية، مرة أخرى لابد من معرفة هذا داخل إطار أو بعد تاريخى إذ بينما الحاجات الحسية لها طابع الميول الأنانية، فهناك مجموعة متنوعة من الرغبات الأنانية التى لا تنتمى مباشرة إلي الحاجات الحسية. «... إن أنانيتنا ذاتها هى إلي حد كبير من نتاج المجتمع...». وحرى بنا أن نوضح أن تاكيد دوركايم على ذلك فى كتابه أشكال أوليه، لا يعد هو الأول من نوعه، إذ أنه فى مناسبه أخرى، وخاصة عند تحليله لموضوع المسيحية والبروتستانتيه، فإنه يرى أن المصدر

المباشر الذى اشتقت منه الفردية الأخلاقية الحديثة، لأن الفضيلة بالنسبة للمسيحى لا تتواجد فى الطرق المادية، وإنما فى الحالة الداخلية للروح، ولذلك فهو مضطر أن يمارس مراقبة مستمرة على نفسه. وهكذا فإذا كان قطبى الفكر كله، الطبيعة فى جانب والإنسان فى جانب آخر، فإن فكر المجتمعات المسيحية يكون بالضرورة على القطب الثانى.

لقد قدمت الأخلاقيات المسيحية المبادئ الأخلاقية التى بنيت عليها عشيرة الفرد، ولكن المسيحية أصبح فيها رموز وأشياء من نوع جديد، ومثال ذلك أحداث الثورة الفرنسية التى مجدت الحرية والعقل، وكان هناك مستوى عالٍ من الحماس الجماعى الذى تحفزه الاحتفالات الجماعية. لقد ساعد ذلك على وجود أشياء بعينها تتحكم فى حياتنا، لذا نجد أن الحماس الجماعى فى تلك الأيام دام لفترة قصيرة. إن العالم الحديث نتيجة لذلك أصبح فى حالة إنفصام خُلقى.

باختصار، إن الآلهة القديمة قد ماتت ولم يحل محلها أى شىء. وهذا ما جعل محاولة كونت تفشل فى بعث الحياة بطريقة صناعية خاصة في الذكريات التاريخية، إنه ليس ماض ميت وإنما الحياة ذاتها هى التى يمكن أن ترفع العشيرة إلي مستوى الأحياد، لكن هذه الحالة من الشك والغليان الحائر لا يمكن أن تستمر إلي ما لا نهاية، إنه سوف يأتى يوم ما تعود فيه حالة الفوران الوجدانى لكى تظهر فيه أفكار جديدة تساهم فى الكشف عن تركيبه جديدة، تلك التى تعتبر مرشداً للبشرية. وإذا كانت الثورة الفرنسية قد أعطت دافعاً حاسماً لنمو الأخلاقيات الفردية فى العصر الحديث، إلا أن تقدم الفرديه الذى يحدث بصورة غير منتظمة فى فترات مختلفة من تاريخ الغرب، لا يعتبر نتاجاً محدداً لعصر محدد، وإنما هو تطور حدث وتواكب مع مراحل التاريخ كله. إذن فالأحساس بقيمة الإنسان العظيمة هو نتاج المجتمع، وهذا ما يفصله عن الأنانية الفردية. إن عشيرة الفرد لا تبنى أو تقوم على الأنانية مقارنة بالمجتمعات التى تحكمها التضامن الآلى، فهى أيضاً لا تأتى من الأنانية. أو بمعنى آخر أنها ليست نتاجا للأخلاق الأنانية التى يستحيل معها أى تضامن، إن ذلك يمكن من السهولة بمكان

خاطئة، وحسب وجهه نظر دوركايم، فلا يوجد نوع من تنظيم الحياة، لا يعمل طبقاً لمبادئ محددة منتظمة فى نفس الإطار بالنسبة للحياة الاجتماعية. فالمجتمع ما هو إلا تنظيم للعلاقات الاجتماعية وعن طريقه هذه الحقيقة ذاتها يحتوى تنظيم السلوك على مجموعة من المبادئ التى تنتظم عليها أسس المجتمع، تلك التى نسميها بالقواعد التى تجعل الحياة الاجتماعية ممكنة، ومن خلالها يستطيع الإنسان جنى ثمار الفوائد التى يتيحها له المجتمع.

إن الفشل فى إدخال العنصر التاريخى داخل تحليل دوركايم لهذه القضية جعل كوكبه من النقاد يفترضون أن آرائه تمثل منطق مستتر لقانون سياسى سلطوى. والواقع عكس ذلك، إذ أن رؤية دوركايم ترى أن كل صور التعاليم الأخلاقية ليست متماثله، بمعنى آخر أن القواعد المجتمعية، أو القيود الاجتماعية لا يمكن ببساطة أن نضعها فى إطار مفهوم عالمى مجرد مع عدم وجود اللامعيارية (الانومى). إن مفهومى الانانية والأومية يجب أن نفهمها فى إطار المفهوم العام لتطور المجتمع الذى عرضه كتاب تقسيم العمل. ففى إطار هذا المؤلف، نجد أن مفهومى الانانية والأنومى لا يشكلان مشاكل وظيفية تواجه كل أنواع المجتمعات وبدرجة متساوية، وذلك لأنها تستثار وتأتى من خلال الأخلاق الفردية التى تعد نتاجاً للتطور الاجتماعى. إن الازمة التى تواجه المجتمع الحديث لا تتمثل فى التحول عن النظام الاستبدادى الذى عرفته المجتمعات التقليدية، وإنما يتمثل فى السير فى طريق التضامن الأخلاقى لتقسيم العمل، ذلك الذى يتطلب صوراً مختلفة تماماً للسلطة التى كانت تميز المجتمعات البدائية الأولى.

البـــاب الثـــالث

مـــاكس فيبـــر

الباب الثالث

ماكس ڤيبر

تاسعاً: البروتستانتية والرأسمالية

بيد أن فيبر من المعاصرين لدور كايم، إلا أن المناخ الفكرى الذى عاش فيه كان مختلفاً تمام الاختلاف. إن الفترة القصيرة التى انفقها دور كايم فى المانيا حينما كان يدرس وقت شبابه، جعلته يتعرف على الاتجاهت الفكرية والاجتماعية الالمانية. وإذا كان ذلك كذلك الامر الذى فإن هذه الفترة لم تكن تقتصر وحسب على أعمال علماء الاجتما ع الألمان. لقد تعرف دوركايم إبان هذه الفترة على كتبات ماكس فيبر وكتابات أخيه «الفريد فيبر». وعلى الرغم من وجود نوعين من الكتابات- التى سطرها الالمان تكشف بوضوح عن الرابطة بين دوركايم وفيبر خاصة أعمال «شمولر» و«جورج زيميل»، إلا أن هذه الصلة أو الرابطة الفكرية لم تكن عميقة الأثر، أو قل أن تأثيرهما كان هامشياً.

وغير أن فكر زيميل كان له بعض الأهمية فى تشكيل آراء فيبر، إلا أن دوركايم لم يتأثر بكتابته فى أى شيء يذكر، فضلاً عن أنه راح ينتقده بشدة. وإذا كانت كتابات شمولر قد شكلت نقطة البداية لأفول كتابات دوركايم الأولى، فإن آرائه واتجاهاته الفكرية التى لاقت صدى واسعاً لدى دوركايم، هى هى التى رفضها فيبر وأخذ منها موقف معانداً وحاول رفضها بكل الأليات.

إن التفاعل الناقص بين دوركايم وڤيبر، أو عدم وجود تأثير متبادل بينهما، قد أثار دهشة

كل الكتاب الذين جاءوا من بعدهم. إن عدم التواصل بينهما- أى فيبر ودوركايم- يمكن إرجاعه إلى المؤثرات الفكرية لكل منهما. فإذا كانت المنابع الفكرية التى نهل منها ماكس فيبر تعود أصولها إلى الثقافة الالمانية، فإن المعين الفكرى الذى صاغ أفكار كونت ودوركايم يعود الى الثقافة والمناخ الفرنسى. أضف آلى ذلك، أن دراسات دوركايم الأولى تتسم بالتجريد وبالطابع الفلسفى. وفى هذا الأطار يكتب دوركايم فيقول:

«...لقد بدأت من الفلسفة وأنا أميل الى الرجوع اليها، أو أننى عدت اليها مرة أخرى، بسبب طبيعة الأسئلة التى صادفتنى فى طريقى...»(1).

وإذا كانت أعمال دوركايم قد بدأت من الفلسفة وعادت اليها حسب قوله، فإن أعمال «فيبر» الأولى هى دراسات تاريخية منفصلة، ومن خلال وجود مجموعة من الاشكاليات غير الكثيرة، نجدها ظهرت الى الضوء من خلال المدرسة التاريخية الالمانية التى جعلت فيبر يوسع مجال كتاباته لكى يجعلها أسئلة لها طبيعة نظرية عامة. أنه من خلال منطق المنافسة التقليدية فى التاريخ، والقضاء، والفلسفة، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، استطاع فيبر من خلال مجموعة من المصادر المتنوعة أن يكون وجهات نظرة الأولى.

١- أعماله الأولى:

يجدر أن نشير فى بداية هذا الجزء الى رسالة الدكتوراه الخاصة بماكس فيبر ١٨٨٩، تعد من الاعمال الفنية الرائعة التي ركزت بشكل مباشر على الجونب القانونية التى حكمت التجارة فى القرون الوسطى. ففى هذه الاطروحة يعطى «ڤيبر» اهتماماً خاصاً بالمدن التجارية الايطالية مثل جنوه وبيزا، إذا أوضح أن الرأسمالية التجارية التى نمت هناك، ساهمت فى

تكوين مبادئ القانون المنظم لاسلوب التوزيع الربح المخصص لكل المساهمين فى المشروع التجارى.

لقد كان فيبر فى ذلك الوقت مهموماً بقضية محورية، تلك التى لعبت فيما بعد دوراً هاماً فى كتاباته، وهى التى تتمحور حول أثر القانون الرومانى على تطوير النظام القضائى فى أوربا أثناء وبعد العصور الوسطى. ومن المهم أن نعى أنه من خلال معالجتة لموضوعه نجده لم يستطيع أن يتناول هذا الموضوع بصورة موضية فى حدود الاطار الذى إختاره لا طروحته. أما العمل الثانى الذى كتبه فيبر فى عصر «مومنش» الذى انتهى منه بعد عامين نجده يهتم فيه بروما نفسها. مرة أخرى يمكن التشديد على أن العمل كان يتسم بصفات فنية على درجة كبيرة، كما إحتوى على تحليل تفصيلى للتطور فى إيجارات الاراضى الرومانية، وربط هذا بالتغيرات القانونية والسياسية. بهذا يكون فيبر على النقيض من أولئك الذين إعتقدوا أن التاريخ الاقتصادي للزراعة الرومانية كان فريداً فى الشكل المحدد الذى اتخذه. لقد حاول فيبر أن يوضح أنه يمكن معاملته فى ضوء مفاهيم مستقاه من نصوص إقتصادية أخرى. والحقيقة أن هذه الكتابات تعد أقل أهمية فى محتواها مما يشير الي النمو الفكرى لماكس «فيبر»[٢]. إن اهتمام فيبر الأساسى يتجلى فى أعماله التى تدور حول طبيعة العمل التجارى الرأسمالى، والسمات الخاصة للرأسمالية فى أوربا الغربية. إن التحليل الاولى لتاريخ روما الزراعى الذى جاء ضمن عدة كتابات أخرى عديدة نجده قد جاء بعد تفحص الكيان الاقتصادى والاجتماعى للعالم القديم. وكما فعل ماركس قبله، أدرك فيبر أن روما القديمة شهدت بعض العناصر الأساسية التى أثرت كثيراً فى تكوين الرأسمالية الحديثة. انه فى ذلك مثله مثل ماركس فقد

اعتبر أن الحضارة القديمة منفصلة عن الحضارة الوسطى فى مجموعة من الطرق المحددة، وخاصة فى نزعتها التوسعية لتكوين مصالح تجارية على نطاق واسع. وفى اطار إقتصادى نقدى وصلت روما إلى مستوى نمو اقتصادى لا بأس به، خاصة إذا ما قورنت بأوربا أثناء العصور الوسطى مباشرة. ويجدر أن تشير هنا الى أن تفسيره لسقوط روما لا يختلف كثيراً عما قدمه ماركس عن المجتمعات القديمة خاصة فى المرحلة العبودية(٣).

وحرى بى أن أشير هنا إلى أن أعمال منير الأولى عن التاريخ الرومانى تظهر أيضاً وعياً مبكراً للطبيعة المعقدة للعلاقات بين التركيب الاقتصادى وجوانب التنظيم الاجتماعى الأخرى. إن المتخصص لهذه الأعمال يستطيع أن يستدل من الوهلة الأولى على الاستمرارية الواضحة والتواصل بين هذه الكتابات التاريخية والدراسات التى نشرها فيبر بعد ذلك، تلك التى تتناول وجهين مختلفين للاقتصاد الالمانى الحديث، الأول الوقوف على حالة الفلاحين فى شرق الألب»، والأخرى إهتمت بعمليات التحول الرأسمالى فى ألمانيا. إن المتأمل فى هاتين الدراستين يجدهما إهتما بتحليل جوانب ومؤثرات التجارة الحديثة، تلك التى توصل فيبر أثناء كتابتهما إلى مجموعة من النتائج التى كان لها أثر دائم فى عمله، وطورت كثيراً من الأفكار التى روج لها فى كتابه المعنون «بالأخلاق البروتستانيته وروح الرأسمالية»(٤) .

لقد كتب فيبر بين عامى ١٨٩٤ و ١٨٩٧ عدداً من المقالات التى أهتمت بالأساس بعمليات البورصة وعلاقتها بالتمويل الرأسمالى، لقد صادف فيبر مفهوما حسب وجهه نظره، ينبع من فهم ساذج لخصائص الاقتصاد الحديث، ذلك الذى يطرد فكرة البورصة ويعتبرها مجرد مؤامرة ضد المجتمع. إن اعتبار البورصة وسيلة للربح من قبل كلمة الرأسمالية تهمل فى

الواقع- تماماً. الوظائف الوسيطة التى تقوم بها فى المجتمع. وفى الإطار نفسه، يرى أن سوق الاسهم والسندات تقوم بعملية يستطيع من خلالها رجل الأعمال عن طريق التخطيط العقلانى تسهيل نمو وازدهار مؤسسته، فمن الخطأ تحديد عمليات البورصة وحدها بدون تفكير أو تأمل. إن الأثر الأساسى للبورصة يتمثل فى نمو السلوك العقلانى للسوق، وليس إعطاء الفرصة للمقامرة، ولكى يشرح ذلك فقد أعطى فيبر مثال «الصفقات بالأجل». إنه عندما يحدد وقت المساومه ويسمح لرجل الأعمال لإجراء التبادل الذى يجعل الصفقة تكون فى صالحه فى وقت محدود فى المستقبل، فإن النتيجة المتوقعة من جراء ذلك هو حدوث توسع فى مدى أو مجال العمليات التجارية. ووفقاً لذلك، فإن فيبر يسجل مجموعة من الصعوبات التنظيمية العادية لسوق البورصة التى يحدثها التوسع فى حجم المعاملات والصفقات فى الاقتصاد الحديث(٥).

إن التوسع فى العمليات التجارية يميل إلى تحييد الضوابط الأخلاقية الضرورية فى عمليات تبادل الصفقات. لقد حدد فيبر الآثار المترتبه على أنتشار علاقات السوق فى أحدى الدراسات المطوله عن العماله الزراعية فى المانيا فى القرن التاسع عشر، حيث كان نهر الالب يعبر الخط الفاصل الرئيسى، إذ نجد أنه في غرب النهر كان معظم المزارعون يدخلون فى عداد الفلاحين الاجراء، تلك التى احتفظت بقسمات كبيرة من الطابع الإقطاعى. ويمكن القول أنه فى شرق النهر كان العمال الزراعيين ينقسمون إلى نوعين مختلفين، الأول كانوا مزارعين مرتبطين بعقود سنوية مع أصحاب الأرض، ويعيشون فى أحوال مشابهة للعصور الوسطى، أما النوع الآخر فكانوا فلاحين اجراء يعملون باليومية وكانت ظروفهم أقرب إلى البروليتاريا

الصناعية. لقد جمعت هذه الصورة تناقضاً واضحاً، صورة تقليدية، وأخرى حديثة لعلاقات العمال التى أصبحت إلى حد كبير تتسم بالتشابك وعدم الاستقرار. لقد حل العمال باليومية محل العمال الدائمين. إنه بمقتضى ذلك، فقد تحول التركيب العام للأراضى الواسعة «أو ما يسمى بالعزب»، لأن العمال الدائمين لم يكونوا فحسب مرتبطين بأصحاب العمل بعلاقات إقتصادية، وإنما كانوا أيضاً مندمجين فى مجموعة من الروابط والالتزامات. إن عمال اليومية يستأجرون على أساس عقد عمل، والنتيجة أنهم ليس لهم إرتباطات عضوية بالنظام الاجتماعى الذى يعيش فى إطاره العمال التقليديين، بذا فإن أهتمام عامل اليومية كان يتمثل فى ضمان أعلى أجر ممكن، وعلى ذلك فإن زيادة التجارة الزراعية التى تشجع استخدام العمالة المأجورة تنتج دوماً مزيداً من الصراع الاقتصادى بين العامل وصاحب العمل.

وعلى الرغم من هذا، فإن تحويل الزراعة إلي تجارة لم يؤد إلى تحسين الأحوال الاجتماعية للمزارعين الاجراء، بل سوف يؤدى إلى سوء حالتهم. لقد وصف فيبر تفصيلياً الظروف الحياتيه اليومية للعمال، كما بين مدى الفوائد الثانوية المفتوحة أمام العامل المتعاقد، إن أوضاع النوع الأول من العمال يعتبر سيئاً للغاية إذا ما قورن بأوضاع النوع الثانى، ذلك الذى هبطت أوضاعه وتدنى إلي مستوى سيء للغاية. إنه على المدى القريب يصبح الوضع معكوساً، لكن هناك ميل بين العمال المتعاقدين للهروب من موقف الاعتماد علي الغير الذى يتضمن الالتزام بالعقد السنوى، هذا البحث عن الاستقلال نراه فى رغبة العمال المتعاقدين لمبادلة أمانهم بالبقاء غير الآمنه لعمال اليومية. فحسب رأى «فيبر» هذا لا يمكن تفسيره فى ضوء أوضاع إقتصادية بحته، وإنما يتم تفسيره فى ضوء الرغبة فى الحرية الشخصية والبعد

عن الاعتماد على الغير، وهكذا فإن العامل الذى يمتلك قطعه صغيرة من الأرض سوف يتحمل الحرمان الشديد، والديون الثقيلة من الضرائب، وذلك لكى يحتفظ بإستقلاله(٦).

إن الحرية التى يحصلون عليها بهذا الشكل تعتبر وهما إلى حد كبير، ولكن مثل هذه الأوهام تعتبر من الأشياء الأساسية لفهم نشاط الإنسان، إنه بالخبز وحده يمكن أن نفهم تصرفات العمال الزراعيين، إن الفكرة التى يسترشد بها العمال الزراعيين ليست مجرد تعبير عن المصالح الاقتصادية ، وإنما ترتبط بالاساس بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية التى عدلت أشكال مجتمع العصور الوسطى وصيغة العمل التى كانت مطروحة آنذاك، إن الأفكار والمصالح المادية نادراً ما يمكن تحديدها وتفسيرها فى ضوء مستويات أو تفسيرات لواقع آخر.

وعلى هدى ما سبق، لقد وضع «فيبر» نفسه ضد التاريخ الثقافى الذى يحلل التطور التاريخى فى ضوء محتويات الأفكار، إنه من الضرورى دائماً أن نفحص مغزى التغيرات الاقتصادية والاجتماعية الجذرية فى ضوء القيم التى تتبناها شريحة معينة من طبقات المجتمع. وإذا كان ذلك كذلك، فإنه من المغالطة أن نقول أن أفكار فيبر تطورت فى ضوء آراء ماركس، إن الصحيح أو المنطقى أن الواقع الذى عاش فيه فيبر وطبيعه تكوينه. هى التى ساهمت فى صياغة أفكاره.

ويجدر أن نشير فى هذا الإطار، إلى أن ما قام به فيبر حول عمال الزراعة فى شرق المانيا، وبالدور الذى أضطلع به التجار فى المجتمع الألمانى تعتبر من عمليات المسوح الكبيرة، تلك التى تشير إلى اهتمامه بإشكاليات ذات دلالات سياسية وعملية. أن النتائج التى توصل

إليها فيبر فى دراساته، جعلته على اتصال مباشر بالمساقات التى يرتكز عليها الكفر لماركس، وخاصة السمات الخاصة بالرأسمالية الحديثة والظروف التى حكمت ظهورها وتطورها[٧].

٢ – أصول الروح الرأسمالية

يعتبر كتاب الأخلاق البروتستانتيه وروح الرأسماليه الذى نشره فيبر على هيئة مقالان مطولان فى عامى ١٩٠٤ و١٩٠٥ من العلامات البارزة التى شكلت وصاغت توجهاته النظرية وإهتماماته العامة، والواقع أنه علي الرغم من اهتمامه بالقضايا العامة، إلا أنه أولى العمال الزراعيين إهتماماً خاصاً. ومن الطريف فى ذلك أنه يرى أن التناقض بين ظروف الحياة تتوضح بشكل خاص فى التباين بين ما يسمى بالعمل التعاقدى والعمل اليومى، ذلك الذى يتبدى بوضوح فى الاختلاف بين الاساليب التقليدية وأسلوب الاقتصاد الفردى. إنه من خلال إقامته للتفرقة بين هذين النوعين فهو يرى أن النوع الأخير لا يأتى وفقاً للظروف الاقتصادية للعمل اليومى، الاخلاقيات وانما يأتى من خلال مجموعة من الأخلاقيات التى أدت إلي أنهيار التركيبه الاقتصاد للملكيات الزراعية الكبيرة.

لقد إفتتح «فيبر» كتابه الأخلاق البروتستانيه بعرض حقيقة احصائية لتوضيح الحقيقة التاليه «... إن قادة العمل التجارى وأصحاب رأس المال فى أوروبا الحديثة، وكذلك العمالة الماهرة والافراد المدربين فى الشركات الحديثة هم من البروتستانت...».

والواقع أن هذه ليست حقيقة معاصرة، وإنما بمثابة حقيقة تاريخية، فإذا ما تتبعنا هذا الارتباط نجد أن المراكز الأولى لتطور الرأسمالية فى أوائل القرن السادس عشر كانت بروتستانتيه. إن التفسير المقبول واللطيف فى ذلك، يتمثل فى أنه عندما انهار الاقتصاد

الدين بالعالم غير المادى(٨).

ومن المهم أن نعى هنا أيضاً، أن البروتستانتيه بدلاً من إرخاء قبضة الكنيسة على الأنشطة اليومية، طالبت معتنقيها بنظام أكثر صرامة من الكاثوليكية، ومن ثم أدخلت العامل الدينى فى مجالات الحياة الخاصة بمعتنقيها. إن ثمة علاقة واضحة بين البروتستانتيه والرأسمالية الحديثة، تلك التى لا يمكن تفسيرها بالكامل بالنظر إلى البروتستانتيه كنتجة للأخيرة، إذ أن المعتقدات البروتستانتيه وأنماط سلوكها تختلف تماماً عن التوقعات التى تحفز النشاط الاقتصادى.

إن تحليل هذه المطالب الانومية يتطلب ليس فقط تحليل محتوى المعتقدات البروتستانتيه والوقوف على تأثيراتها على المؤمنين بها، ولكن أيضاً يتطلب تحديد خصائص معينة للرأسمالية الغربية الحديثة، باعتبارها صورة من صور النشاط الاقتصادى. وجدير بالذكر أنه ليس فقط البروتستانتيه تختلف فى بعض النواحى الهامة عن الشكل الدينى الذى سبقها، ولكن الرأسمالية الحديثة أيضاً تظهر خصائص معينه تفصل بينها وبين أنواع سابقة للنشاط الرأسمالى. إن الصور الأخرى للرأسمالية التى تعرف عليها «فيبر» موجودة فى المجتمعات التى يمكن أن تسود فيها ما يسمى بالاقتصاد التقليدى(٩).

وعلى ذلك، فإن الوقوف على خصائص العمل فى الاقتصاد التقليدى، يمكن أن يستخلص من خلال أصحاب العمل فى الرأسماليين الذين حاولوا تقديم طرق متقدمة أو حديثة للإنتاج فى مجتمعات لم تكن تعرفها من قبل. فإذا كان صاحب العمل يهتم بصورة أساسية بأعلى قدر ممكن من المجهود، ويقدم معدل عمل يستطيع العمال عن طريق زيادة مكاسبهم بصورة

تفوق عن المعدل الذين إعتادوا عليه، فإن النتيجة التى ستترتب على ذلك، أن يقل مقدار العمل الذى سينجز بدلاً من أن يزيد. إن العامل التقليدى لا يفكر فى ضوء الوصول إلي أقصى أجر يومى، وإنما يضع فى إعتباره مقدار العمل الذى عليه أن ينجزه لكى يفى بمطالبه العاديه، فالإنسان بطبيعته يسعى إلي كسب وتراكم رأس المال بصورة متزايدة، لا أن يعيش ويكسب بالقدر الذي يحتاجه. إن الطريقة التقليدية فى الاقتصاد لا تتوافق بأى حال من الأحوال مع الطمع والشراهة فى الثروة لأن القسوة المطلقة ترتبط ارتباطاً مباشراً مع التقاليد الصارمه. إن البخل «الانانى» موجود فى كل المجتمعات وهو سمه تسود بشكل واسع فى المجتمعات قبل ظهور الرأسمالية أكثر مما هو قائم في المجتمعات الرأسمالية ذاتها، أو بمعنى آخر، أن الشُح «الايثارى» هو سمة متلازمة مع تطور المجتمعات، فهو ليس حكراً على المجتمعات الرأسمالية وإنما هو سمة فطرية عرفتها مجتمعات سابقة له، لذا فإن المغامرين الرأسماليين الذين يسعون وراء الربح عن طريق الغزو العسكرى أو القرصنه الذين ظهروا في فترات معينة من التاريخ الإنسان، نجدهم يتباينون عن الرأسمالية الحديثة التى تأسست ليس علي السعى المحموم وراء الكسب المادى، وإنما علي الالتزام والانضباط في العمل الذى يعتبر من أهم الواجبات الرئيسية.

إنه وفقاً لذلك فإن فيبر يشير إلي أن الملامح الرئيسية لروح الرأسمالية تتمثل فى الحصول على المزيد من المال مع التجنب الصارم لكل المتع التلقائية، إن ذلك يعتبر غاية فى حد ذاته وسعادة للفرد، وفى الوقت نفسه يعد أمراً غير منطقياً وعقلانياً على الإطلاق. أى أن الإنسان تستحوذ عليه شهوة الامتلاك كهدف لحياته؛ فالامتلاك لم يعد وسيلة لغاية محدودة،

وأنما هى وسيلة لاشباع حاجاته المادية، إن هذا يعتبر وضعاً من الأوضاع المعكوسة والغريبة علي البلدان التى لم تعرف الرأسمالية، ولكنها يمكن أن تكون طبيعية وأساسية وفقاً للرأسمالية(١٠).

وعلي هدى ما سبق، فإن روح الرأسمالية الحديثة تتسم بنوع فريد من الاخلاص تجاه كسب الثروة، وذلك عن طريق نشاط إقتصادى شرعى يتجنب من خلاله استخدام الدخل المتولد من هذا النشاط فى المتع الشخصية. والحقيقة أن ذلك يعود إلى الإيمان بقيمة الاداء المتميز والكفء للمهن التي يجتازها الافراد، باعتبارها واجباً وفضيلة فى الوقت نفسه. ولكن على الرغم مما قدمه فيبر عن روح الرأسمالية الحديثة، إلا أنه يؤكد أن النظرة التقليدية ليست متعارضة تماماً مع الصور الحديثة للمشروعات الاقتصادية. لقد كانت مجموعة كبيرة من المشروعات الصغيرة تدار وفقاً للأساليب التقليدية التى تضمن وجود معدلات تبادل للسلع والأرباح... الخ. أما الآن، فإن كل ذلك قد تبدد وتلاشى وخاصة إذا ما طرأ تعديلات أساسية علي أداء هذه المؤسسات وباستخدام التكنولوجيا الحديثة.

وحرى بنا أن نذكر ، وفقاً لما سبق، أن هناك مجموعة من المؤسسات التى أعيد احيائها من جديد، وبمعنى آخر، أن هناك كوكبه من التنظيمات التى اعيد انتاجها وفقاً للعقلانيه التى كانت تهدف إلى الوصول إلي معدلات عاليه من الإنتاج. إن ذلك لا يمكن تفسيره إلا من خلال إدخال رأس المال بصورة مفاجئة فى عملية الصناعة، وإنما وفقا لتفسير فيبر، فإن إدخال روح جديدة ألا وهى روح الرأسمالية، فإنها تعد المسئولة عن تطور الإنتاج وتزايده، لذا فإن الخاصية التى اكتسبتها الرأسمالية الحديثة تتمثل فى قيامها على أساس الحساب الدقيق

الموجه بحكمة وحرص نحو النجاح الاقتصادى الذى يختلف تماماً مع سياسة «من اليد للفم» التى كانت سمة الفلاح والاقتصاد التقليدى والنقابات الحرفيه والمغامرين الرأسماليين المستغلين للفرص السياسية، الذين يعتمدون على الطموح غير المحسوب وغير العقلانى.

إن روح الرأسمالية لا يمكن إستنتاجها من النمو العقلانى ككل فى المجتمع الغربى. فإذا كانت هذه القضية تفترض بالاساس تقدما معينا فى الجانب العقلانى، فإن هذا التقدم يوازيه تقدماً مماثلاً فى المجالات الأخرى. ومن المهم أن نعى فى هذا الإطار ان ما تتسم به المؤسسات المختلفة فى المجتمعات الغربية من عقلانية يتضح بشكل لا مراء فيه من خلال عملية التوزيع غير المتكافئ فى مثل هذه البلدان، فإذا كان الاقتصاد قد أصيب بنوع من التقدم العقلانى وسبق غيره من المجالات الأخرى، نجد أن القانون هو الأخر كان يتسم بنوع من البطئ والتأخر، وليس أدل أمامنا من مثال سوى انجلترا. إنه وفقاً لذلك يمكن القول أن المذهب العقلانى ما هو إلا ظاهرة معقدة تأخذ صوراً متعددة، وتتطور بطريقة متباينة فى مجالات الحياة الاجتماعية المختلفة، لذا نجد أن الأخلاقيات البروتستانتيه تهتم وحسب بالكشف عن التطور العقلى لأبنائها، وبشكل أدق عن الشكل الواضح للفكر العقلانى الذى أنتج اهتماماً خاصاً بالعمل، ونتج عنه حركة الإصلاح التى لم تكن موجودة من قبل فى الكاثوليكية.

وينبغى أن نؤكد هنا علي أن فحوى الدعوى الى أطلقها فيبر، لم تأت وقت الإصلاحات، حيث أنها لم تكن تترادف مع ما هو قائم فى الكاثوليكية أو حتى العصور القديمة. إن الفكرة الهامة فى هذه الدعوة والتى استخدمت فى العقيدة البروتستانتيه تتلخص فى أن نجعل ما يتم فى اطارالحياة اليومية تحت تأثير العامل الدينى، إن دعوة الفرد للقيام بواجبه نحو الله من

خلال السلوك الأخلاقى فى حياته اليومية، يجعلنا نؤكد على بعد البروتستانتيه عما تدعمه وتنادى به الكاثوليكية، التي نرى ضرورة العزلة فى الاديرة ورفضها السعى وراء الأمور العالمية والمادية السائدة[١١].

٢ - تأثير الزهد البروتستانتى

إنه وفقاً لما سبق، فإن اللوثريه لا يمكن اعتبارها المصدر الرئيسى للروح الرأسمالية. لقد لعبت حركة الإصلاح دوراً رئيسياً فى تقديم فكرة الدعوة، فضلاً عن وضعها فى إطار المتابعة الواجبة للواجبات الدنيوية فى هذه المرحلة. إن مفهوم لوثر عن الدعوة ظل فى بعض النواحى يحتفظ باحترامه للتقليدية. إن تطوير مفهوم الدعوة كان يشغل بال معظم الطوائف البروتسانتيه التى شكلت فيما بعد الفروع المتعددة التى سماها «فيبر» بالزهاد من البروتستانت. لقد قسم فيبر هؤلاء الزهاد إلى أربعة فرق أساسية هى: الكالفينه (نسبه إلي كالفن)، والإصلاح، والتقوى، والطوائف المعمدانية، تلك التى كانت مرتبطها ببعضها، ولا يمكن فصمها عن بعضها. ويجدر أن نؤكد هنا أن مناقشة «فيبر» عن البروتستانتيه الزاهدة وأقسامها المختلفة لم تكن تهتم بالوصف التاريخى لعقيدتها فى السلوك العملى للفرد خاصة فى النشاط الاقتصادى، وأحرى بى أن اسجل هنا أن أهم جزء فى تحليله سابق الذكر، كان يركز علي الطائفة الكالفنيه وتعاليمها خاصة فى أواخر القرن السادس عشر وبدايات القرن السابع عشر.

إن تحليل «فيبر» الذى قدمه كان يستند على مجموعة من الاعتبارات الأساسية والهامة فى الكاليفنية، تلك التى تلخص فى:

أولاً : أنهم يؤمنون بأن العالم جاء لكى يمجد عظمه الرب، ولا يكون له معنى إلا بارتباطه بأغراض الله، كما أن الله لا يوجد من أجل البشر، وإنما العكس هو الصحيح، أى أن البشر يتواجدون من أجل الله.

ثانياً : أن الله فوق فهم البشر، فالبشر مهما منحوا من قوة فى الفهم، فإن إدراكاتهم لا تستطيع أن تصل إلي الحقيقه الإلهيه، وأن استطاعوا أن يصلوا إلي فهم عن الله، فإن هذا الفهم لا يصل إلا إلى قشور الحقيقة الإلهية التى يرغب الله فى الكشف عنها.

ثالثاً : ضرورة الإيمان بما قدره الله وكتبه علي الإنسان، أو بمعنى أخر، الإيمان بالقدر خيره وشره، كما أن هناك عدداً ليس كبيراً من الناس هم الذين سوف يحظون بالجنة.

رابعاً : أن كل ذلك مكتوب منذ بدء الخليقة، ولا تتأثر بأعمال الإنسان، وأن هذه الأخيرة لا تؤثر فى عملية العدل أو الحكم الإلهى[١٢].

إن النتائج التى ترتبت علي مثل هذه العقيدة تتمثل فى إنعزال المؤمنين بها بصورة لم يسبق لها مثيل، إذ كان لا يهم الإنسان الذى عاش فى عصره الإصلاح سوى الخلاص بذاته، الأمر الذى أجبره على السير فى طريق بمفرده، ليتقابل مصير قد تقرر له من العالم الآخر. فى مثل هذا الاتجاه المصيرى يصبح كل إنسان بمفرده، حيث لا يوجد قسيس أو لحاد، يمكن أن يتوسط لدى الرب لخلاصه. إن تحطيم إمكانية الخلاص من خلال الكنيسة والمقدسات، حسب رأى فيبر، تعد نقطة التباين الأساسية التى تفصل بين الكاليفنيه عن اللوثرية– عن

الكاثوليكية. ويمكن أن نضيف هنا أيضاً أن الكالفينيه أوجدت نتيجة نهائية وحاسمة لعملية تاريخية كبيرة ناقشها فيبر تفصيلياً فى مناسبة أخرى، تلك التى تتعلق بالعملية التدريجية للانفصال عن العالم.

وعن ذلك، يرى فيبر- أنه لم يكن هناك وسائل سحرية يمكن من خلالها أن يحصل الإنسان على مجد الرب، خاصة بالنسبة للذين قرر الرب رفضهم وأفكارهم، بل ليس هناك وسيلة على الإطلاق تنقذهم من فساد كل شيء يتعلق بالجسد. لقد إحتوت العزلة الداخلية للفرد على سبب الاتجاه السلبى لدى البروتستانتيه نحو كل العناصر الوجدانيه والحسيه فى الثقافة والعقيدة، تلك التى تعتبر غير مفيدة لخلاص أنفسهم، فضلاً عن أنها تنمى لديهم أوهام عاطفية وخرافات وأساس للعداء مع كل الثقافات الحسية برمتها. إن العبء الهائل الذى تعرضت له الكاليفنية، وفقاً لذلك، يعتبر من الأشياء الواضحة، لذا فثمة تساؤل هام وحاسم فى هذا الصدد ذلك الذى يضطر كل مؤمن بهذه العقيدة أن يسأل نفسه وهو: هل أنا أحد المختارين للجنة؟. والواقع أن الاجابة علي هذا التساؤل أصبح منثوراً فى الهواء وبالتالى يصعب أن نجد اجابة شافيه أو مفيده عنه، أما بالنسبة لكالفن، فإن هذا التساؤل لم يشكل مصدراً للقلق، لأنه يعتقد أن الله اختاره للقيام برساله إلهية، فهو واثق من خلاصه. وإذا كان هذا التساؤل قد وجد اجابه شافيه لديه، فإن اتباعه كانوا علي عكس ذلك، لأنهم لن يجدوا ضالتهم فى الاجابة عنه، لذا فإن عقيدة كالفن التى تقضى بعدم وجود اختلافات فارقه من حيث الشكل بين من هو مختار، وما هو دون ذلك، أصبحت واقعة تحت ضغط خاصة علي مستوى الرعاية الكهنوتيه. لقد نتج عن هذا أحد ردين فعل يرتبطان ببعضهما أوثق الارتباط،

الأول مؤداه أن الفرد مفروض عليه أن يخلص ذاته ويكون أحد المختارين. لاحظ فى ذلك أن عدم الإيمان بحقيقة أن يدخل الفرد فى باب الكفر وعدم الإيمان بالقدرة الإلهية. أما رد الفعل الآخر، فإنه مضاده، أن النشاط الدنيوى المكثف يعد الوسيله الصحيحة لتطوير هذه الثقة بالنفس، وهكذا فإن أداء الأعمال الطيبه أصبح ينظر لها على أنها علامة للاختيار، وليست طريقة للحصول علي الخلاص، وأنما لتقليل الشك فى الخلاص(١٣).

لقد صور «فيبر» ذلك حينما أشار إلى كتابات «ريتشيارد باكستر» الانجليزى البيورتيانى (نسب إلي المذهب البيورتيانى أو التطهرى) الذى حذر فيه من إغراءات الثروة، ولكن وفقاً لرأى فيبر، فإن هذا التحذير موجه إلى استخدام الثروة لإعالة الكسالى والخاملين والعاطلين، إذ أن الكسل وإهدار الوقت يعتبران من الخطايا عظيمة الشأن. ومن الأحرى أن نعى أن هذه العقيدة لا تتمشى مع عقيدة «فرانكلين» التى ترى أن الوقت من ذهب، إن هذا الاقتراح يتمشى إلي حد كبير مع المعنى الروحى الذى يرى أن كل ساعة تضيع كان ولابد وأن تصرف من أجل العمل لمجد الله.

لقد طالبت الكاليفينه خاصة من المؤمنين بها، أن تكون حياتهم نظامية ومترابطة، فضلاً عن الغاء فكرة إمكانيه التوبه والتكفير عن الذنب التى تؤمن بها الكاثوليكية. إن الكاثوليك يحظرون الاتجاه العشوائى فى الحياة، لأن المؤمن يمكنه أن يعتمد على المعرفة التى يمكن أن يزوده بها رجل الدين (القسيس) حتى لا يحدث له إنتكاسه أخلاقية. هكذا فإن العمل فى العالم الدنيوى المادى وفقاً للعقيدة الكالفينية أصبحت تنسب إلي التقييم المرتفع للاخلاق الايجابية إن أمتلاك الثروة لا يمنح الفرد أى إعفاء من أوامر الرب للعمل بإخلاص فى دعوته،

إن مفهوم البيوريتانيه فيه للدعوة يختلف عن اللوثريه، إذ تعتبر مسألة تكريس الثروة من الأشياء المحرمة أخلاقياً، خاصة فى حالة ما إذا كانت مدعاة للترف والتعطل عن العمل، وعلي العكس مما سبق، فإن من يتحصل على الربح المادى عن طريق تأديته للعمل، يعتبر من الأشياء المحببة أخلاقياً. إن الرغبة فى أن يكون الإنسان فقيراً، يتطابق تماماً مع الرغبة فى أن يكون الإنسان مريض أو عليل، وهو أمر مرفوض لتمجيد الرب.

إن ذلك يعتبر من الأمور الحاسمة فى تحليل «فيبر» حيث أن هذه الخصائص لا تعتبر من الأشياء المنطقية، وإنما تدخل فى باب النتائج السيكولوجية للعقيدة الأصلية التى تتصل بشكل وثيق بجذور العقيدة البيوريتانيه التى تتمظهر فيها عملية الانعزال التى يمارسها المؤمنين بها، وما ينتج عنها من قلق، إن الإيمان بالقدر لا يعتبر من الأشياء الفريدة فى العقيدة الكالفينية، إذ أن نتائج التصرفات الإنسانية تتباين وفقاً للمعتقدات الأخرى التى ترتبط بالسياق الاجتماعى الذى تحدث فيه. إن فكرة القدرية فى العقيدة الإسلامية تعنى تجاهل أو عدم التفكير فى الذات وذلك من أجل الوفاء بالالتزام الدينى للحرب المقدسة من أجل غزو العالم. وفى هذا الصدد ينبغى البحث عن أصول الروح الرأسمالية فى الاخلاقيات الدينية الموجودة فى العقيدة الكاليفنية. إنه من خلال هذه الأخلاقيات يمكننا تتبع الصفات الفريدة فى نوعها التى تميز الاتجاهات التى وراء النشاط الرأسمالى الحديث، بداية من الشخصية الحيوانية لأغلب الصور السابقة للرأسمالية.

إن أحد الخصائص المكملة للروح الرأسمالية الحديثة والثقافة الحديثة تتمثل فى السلوك العقلانى فى الحياة، باعتبار أن أساس فكرة الدعوة للإصلاح جاءت من خلال روح الزهد

المسيحى. إن الاختلافات الأخرى للزهد البروتستانتى بوجه عام يعتبر أقل شدة فى النظام من العقيدة الكاليفنية التى يعتبرها فيبر قبضة حديدية. ووفقاً لذلك، فإن «فيبر» يرى أن هناك علاقة تاريخية فى أصل الروح الرأسمالية بين صور الزهد البروتستانتى والشرائح الاجتماعية على مستويات مختلفة فى الاقتصاد الرأسمالى، فعلى سبيل المثال يرى أن التطوى التى قالت إلي اتجاه الخضوع والتذلل ربما تكون منتشرة بين أصحاب المستويات الدنيا فى الهرم الاجتماعى للبلدان الرأسمالية الصناعية، بينما نجد أن الكاليفنية يكون تأثيرها ونفوذها حاسما بين المستويات العليا(١٤).

إن التوافق مع الارشاد الإلهى بالنسبة للبيوريتانيه يصبح نوعاً من التوافق الآلى مع التنظيم الاقتصادى والصناعى للإنتاج السائد على كل مستويات التدرج الوظيفى للعمل. إن البيوريتانى بسبب عقيدته الإيمانيه، فإنه يختار عمداً أن يعمل فى دعوة للإصلاح، بينما الشخصية المتخصصة لتقسيم العمل الرأسمالي تجبرها على فعل الشئ ذاته.

وحيث أن الزهد أخذ علي عاتقه إعاده صياغة العالم، وخلع نفسه عنه، فإن الخبرات ولذات العالم استحوذت على اعداد متزايدة من الناس وسيطرت علي حياتهم أكثر من أى فترة سابقة فى التاريخ، أما اليوم فإن روح الرأسمالية قد تخلصت من سجنها، وذلك لان الرأسمالية المنتصرة ترتكز علي أساس آلى، ولم تعد فى حاجة إلي هذه المساندة. إن فكرة الواجب فى دعوة الإنسان للإصلاح أصبحت كشبح لمعتقدات دينية ميته(١٥).

لقد جعل «فيبر» من الاخلاقيات البرتتستانتيه برنامجا للعمل، بمعنى أنها كانت بمثابة استكشاف أولى لمجموعة معقدة من القضايا والادعاءات لدى تطبيقها بشكل محدود

ومتواضع، إن النجاز الاساسى للعمل، حسب رأى فيبر، هو أن يظهر أن الآلية الأخلاقية لروح الرأسمالية تعتبر نبته صغيرة للأخلاقيات الكالفينية، وبصورة عامة لمفاهيم الدعوة الدنيوية التى فجرها البروتستانت مع الرهبنة المثالية للكاثوليكية، إن الزهد البروتستانتى يعتبر إلي حد ما عبارة عن مجموعة من الميول التى تمتد جذورها فى التاريخ المسيحى ككل، وهو فى ذلك يختلف عن الزهد الكاثوليكى الذى بات اليوم له سمة عقلانية، ويرتبط بصورة مباشرة بالعبد عن حياة الرهبنة التى ارتسمت بها البروتستانتيه.

وجدير بالذكر أن الاثر الرئيسى لدعوة الإصلاح، وما شهدته الأيام التى تلت هذه الدعوة، خاصة بالنسبة للطوائف البروتستانتيه، فإنها تتمثل فى التحول من حياة الرهبنة إلى العالم اليومى المعاش. ان الاخلاقيات البروتستانتيه تشير إلي وجود علاقة بين الكاليفنيه، أو على وجه الدقه بعض المعتقدات الكاليفنية والاخلاقيات الاقتصادية للنشاط الرأسمالى الحديث، أن الملمح الأساسى للعمل، هو أنه يسعى إلي الاشارة إلي أن عقلانية الحياة الاقتصادية التى تميز الرأسمالية الحديثة تتصل مع التزامات قيم غير عقلانية، وهذه تعتبر مهمة قدرية لتقدير العلاقات السببيه ولكن ليست فى حد ذاتها كافية لعزل الاسباب. لقد ذكر «فيبر» بوضوح أنه لكى نحقق هذا، لابد من القيام بعملين أساسيين، الأول هو تحليل الأصول وكيفية انتشار العقلانية فى مجالات أخرى بجانب المجال الاقتصادى (فى السياسة والقانون والعلم والفن). أما الآخر، فهو يتمثل فى البحث عن الطريقة التى من خلالها تأثر الزهد البروتستانتى، فضلاً عن الكشف عن القوى الاجتماعية والاقتصادية التى ساهمت فى ذلك[١٦].

وفى ضوء ما سبق يؤكد «فيبر» علي أن المادة التى تم تحليلها فى الأخلاقيات

البروتستانتيه جاءت من خلال المادية التاريخية الساذجة، التى كانت موجودة فى المعتقدات الكاليفنية التى تعتبر انعكاساً لظروف اقتصادية متجددة، لذا فإنه ينبغى أن نحرر أنفسنا من وجهه النظر التى تذهب إلي أن الإنسان يستطيع أن يستنتج أن الدعوة إلي الإصلاح كتطور تاريخى ضرورى جاءت من خلال التغيرات الاجتماعية التى عرفتها هذه الحقبة التاريخية. وفى نهاية هذا الجزء، ما علينا الآن إلا أن نوضح أن «فيبر» يحاول أن يستبدل نظريته، أو أن يقدم رؤية جديدة يستعض بها عن أفكار المفهوم عن المادية التاريخية الذى يرفضها بل ويمنحها ويمجها. إن أفكار المادية التاريخية تبدو مستحيلة من خلال وجهة نظر فيبر، لذا نجد أن كل الكتابات والمقالات التى قدمها خلال فترة كتابته لكتاب الأخلاقيات البروتستانتيه، يحاول أن يشن هجوماً عنيفاً ضد هذه الأفكار، بل يحاول أن يشحذ فكرة ويعبئ مقولاته لكى يثبت خطل هذه الرؤية.

عاشراً : الاسهامات المنهجية لماكس فيبر

فى مستهل هذا الجزء من المهم ان نوضح أن «فيبر» فى نهاية عمله المعنون بالأخلاقيات البروتستانتيه يشدد على ضرورة رفض التفسيرات المادية والمثاليه للتاريخ، التى هى بمثابة آخر نظرية عامة، ولا يمكن أن تقدم إلا القليل فى ضوء الاعداد للبحث، إن مثل هذه الاطر لا يستطيع أن تقوم بأدوار كبيرة فى ضوء الحقيقة التاريخية. إن المطلع على كتابات «فيبر» المنهجية يستطيع أن يستدل على موقفه بسهولة، ولا يغيب عن بالنا ونحن نتناول اسهاماته المنهجية أنها تتسم بالتعقيد، خاصة إذا ما تناولناها فى ضوء الجدل العنيف حول العلاقة بين العلوم الطبيعية والإنسانية. فإذا كان «دوركايم» قد توغل فى مسألة التقاليد الإيجابية التى

يرجع تاريخها إلي ما قبل «كونت» فإن ذلك لا نجد له نظير مباشر يمكن مقارنته به فى الفكر الاجتماعى الالمانى.

ولكن يهم أن نشدد عليه فى هذا الصدد، أن الفكر الاجتماعى فى المانيا آنذاك، والذى اهتم بالعلم الإنسانى يتباين عن القضايا التى ارتبطت بالتاريخ الفرنسى والفلسفة الاجتماعية. لقد رفض «فيبر» وأيضاً معاصروه من الالمان الفكرة المحورية التى أطلقها كونت، والتى نرى أن العلوم تأتى مرتبه ومنظمة على شكل هرم متدرج ومنطقى قابل للقياس، وأن كل علم يعتمد علي التراكمات التاريخية للعلوم السابقة. أو بقول آخر، أن العلوم الاجتماعية تعامل على أنها امتداد لطرق وافتراضات العلوم الطبيعية لدراسة البشر. أن رفض فيبر لهذه الفكرة يختلف تماماً مع كتابات أخرى، تلك التى أصدرها كل من «ريكن»، و «بول باند» اللذان يرتبان العلوم وفق تقسيم أساسى ألا وهو الحكم الطبيعى فى مقابل العلم الثقافى. وإذا كان فيبر قد أختلف فى مسألة تقسيم العلم، فإنه فى الوقت عينه يستند إلي الفرق الذى صاغه هؤلاء الكتاب خاصة بين منطق التعميم وتفسير الشيء المنفرد، وإذا كان ذلك كذلك، فهو يتناول ذلك بطريقة تتباين عنهما أيضاً.

١ – الموضوعية والمادية

اسدى فيبر مجموعة من السهام النقدية لكل من «روشار» و«كينز»، لعل أهمها وأبرزها هى تقديره للفروق الساطعة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، والتى وفقاً له تعد من الأمور البديهية التى لا تحتاج إلي عناء كبير فى البرهان. وتعد كتابات «روشار» على سبيل المثال– حسب رأى فيبر من الكتابات التى وظفت هذا الاختلاف بطريقة تجعل من العناصر

المثالية عناصر شبه غامضه فى تحليله، إن عالم التصرفات الإنسانية لا يصلح أن نطلق عليها الطرق العلمية الطبيعية المتعارف عليها، حيث يترتب علي ذلك أن نضطر للتوظيف طرق بديهية غير دقيقة. إن العالم الإنسانى عالم غير منطقى ويتبدى ذلك بوضوح فى مسألة روح الناس التى تظهر أنها مستحيلة. أنه لكى يوفق «فيبر» بين هذه الأفكار وبين الإفكار التى سبق أن عرفها نفس الكاتب، فإنه حاول أن يشدد على أنه يكون البحث التاريخى الدقيق غايه أخيرة ينبغى أن نسعى إليها، أو بمعنى آخر. إن المتمعن فى كل من رؤية روشار وفيبر لا يجد فروقاً واضحة، إلا أن الأخير حاول أن يجد للبحث التاريخى مكانه نستطيع من خلالها الوصول إلي الحقيقة.

ووفقاً لذلك، فقد إستنتج «فيبر» أن العلوم الاجتماعية تهتم بالضرورة بالظواهر الروحية والمثالية، وهى خصائص إنسانية غريبة لا تتواجد فى المواد التى تتعامل معها العلوم الطبيعية، لكن هذا الأختلاف الضرورى للمادة والموضوع لا ينبغى أن نضحى بالموضوعية فى العلوم الاجتماعية، فضلاً عن إستبدال البديهية بالتحليل السببى، إن مقال «فيبر» الذي جاء بعنوان «الموضوعية» فى العلوم الاجتماعية والسياسية تشير، بل وتشدد على إمكانية تحقيق ذلك.

لقد اهتمت العلوم الاجتماعية فى الأصل بالمشكلة العملية، وتحفزت عن طريق اهتمام الناس بالتأثير علي التغيرات المطلوبة. لقد كان داخل إطار هذا المفهوم أن ظهرت الرغبة الشديدة نحو تأسيس الأنظمة المهنية بتشكيل عبارات موضوعية عن الواقع الثقافى والاجتماعى والإنسانى. لكن هذا التطور لم يصاحبه فهم واضح لمدلول عدم الاستمرارية المنطقية والضرورى بين العبارات الحقيقية والتحليلية من ناحية، والافتراضات العادية بشأن ما

يجب ألا يكون، بل بشأن ما ينبغى أن يكون من ناحية أخرى.

إن معظم أشكال الفكر الاجتماعى تسعى إلي إقامة حداً فاصلاً، أو قل سداً منيعاً بين الافتراضات المبنيه علي الحقائق، والأخرى التى تقوم على الاعراف والتقاليد المتبعة التى تتأسس وفقاً لارتباط أنواع مختلفة من الافتراضات ببعضها البعض. أننا فى ذلك نقيم تفرقه بين شيئين: الأول هو أن المرغوب فيه يمكن التعرف عليه من خلال الواقع والقوانين الثابته التى تحكم عملية المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، أما الآخر فهو أن إستيعاب المرغوب والحقيقى الذى أضحى قائماً فى المبادئ العامة للارتقاء أو التطور، لا يكون فى الواقع الثابت، وإنما يكون فى الظاهر والحتمى أو الأكيد. إن كل من هذين المفهومين ينبغى الاعتراض عليهما، حيث أنه من المنطقى أن يكون النظام الامبريقى هو الذى يحظى بالتعميم. إنه وفقاً لمنطق العلمية، ينبغى أن تكون المثالية هى الشيء الذى نسعى إليه، وهذا ما يشكل الإطار الأساسى لفلسفة «كانت» التى تبناها «فيبر»(1).

وإذا كان «فيبر» يؤكد علي أن الاحكام التى تقوم علي الحقيقة لا يمكن إثبات صحتها من خلال التحليل العلمى، فإن لا يعنى أن نستبعدها تماماً من مجال المناقشة العلميه. إن كل الأحكام الخاصة التى تتبع مسار خاص، يمكن فصلها إلي وسائل أو آليات، ومن ثم نستخدمها للوصول إلي أهداف عامة. نحن نرغب فى شيء محسوس أما لذاته، أو كوسيلة لتحقيق شيء آخر مرغوب أو أفضل. إن التحليل العلمى يسمح لنا بتحديد درجة ملائمة من الوسائل للحصول علي غاية محددة، ولكن بالقدر الذى ينبغى أن نعيه، وهو أنه لا يوجد قدر من المعلومات العلمية يمكن أن تشير بطريقة منطقية إلي ما إذا كان يتقبل إنسان ما غاية

محددة كقيمة، وفى هذا الصدد فإن العالم الاجتماعى يستطيع أن يوضح ما إذا كان هناك هدف معين يسعى إليه، وما المزايا التى سوف يجنيها من وراء مقارنته لوسيلة بأخرى، ناهيك عن الوقوف علي قدر التكلفه الأساسية.

إن التكاليف التى تتضمن أختيار وسيلة معينة للوصول إلي هدف معين يمكن أن تكون نوعان، الأولي هى التحقيق الجزئى وليس التام للهدف المطلوب. أما الثانية فهى الوصول لنتائج إضافية تمحو أهداف أخرى يتمسك بها الفرد.

ومن الممكن أيضاً من خلال التحليل القياسى أن نقيم الغاية نفسها فى ضوء تساؤل رئيسى هو: هل مثل هذه الأشياء قابلة للتحقيق على الاطلاق فى ضوء الظروف التاريخية التى تتابع فيها؟ وعلي هدى ذلك هناك مجموعة من المشاهد التى يصورها «فيبر»، لعل أولها، اشارته إلى الاشتراكية الثورية التى رسم صورتها علي أنها سوف تكون كارثة حقيقية، وفي ذلك يرى أن تأسيس المجتمع الاشتراكى عن طريق وسائل ثورية سوف يجلب مجموعة من التغيرات الاجتماعية المطلوبة، التي سوف تتحقق عن طريق إستخدام القوة، تلك التى سوف تفضى بالضرورة إلي مجتمع سايسى بعد الثورة، ذلك الذى يتبدى فى الغاء الحريات التى تعد فى إطار الاشتراكية من الاشياء المثالية فى إضمومة أيديولوجيتها.

ومن جهة أخرى، فإن بناء أقتصاد إشتراكى خاصة فى عالم يشهد وجود بلاد رأسمالية من شأنه أن يخلق صعوبات إقتصادية غير مرغوبة من جانب الاشتراكيين أنفسهم، أما المشهد الثالث، فهو يصورة على أنه بغض النظر عن الوسائل التى يظهر بها المجتمع الاشتراكى للوجود، فإن النتائج سوف تتعارض مع الهدف الذى أظهرها لحيز الوجود خاصة

حينما يتم إنتاج دولة بيروقراطية، إنه وفقاً له، فهو يرى أنه لا يزال هناك سبب آخر يمكن للتحليل العملي أن يسهل متابعة الأهداف العملية، ولكن هذا بتنظيم مختلف إلي حد ما من التنظيم المذكور سابقاً. إن كل ما سبق من وجهة نظره لا يتضمن دراسة أمبريقية، وإنما هو فى الواقع تقدير للاستقرار الداخلى للعلاقة بين القيم التى يتمسك بها الفرد، فكثيراً ما يكون الناس غير مدركين للقيم الموجودة فى أهداف معينة، ويسعون من أجلها، وكثيراً ما يتمسكون بأهداف غير متوافقة مع بعضها، فإذا لم يفكر الفرد جيداً فى القيم التى ترتكز عليها أهدافه الخاصة، فإننا نستطيع أن نساعده فى أن يصبح واعياً بالحقائق النهائية التى ينسلخ عنها بلا وعى، أو التى يفترضها مقدماً، إنه أبعد من ذلك، لا نستطيع أن نسير. إن إستخدام القياس العلمى والتحليل المنطقى يمكن أن يتضح للفرد أن ينجزه، والنتائج التى تترتب على هذه الانجازات، فضلاً عن توضيح قيمة، إن العلم لا يمكنه من ذلك، وإنما يمكنه أن يحدد له القرار الذى يمكن أن يتخذه.

وجدير بالذكر أنه لا توجد أخلاقيات في العالم نستطيع أن تحتال علي حقيقة هامة هى : أنه فى حالات كثيرة يمكن الوصول إلي أهداف طيبة، ولتحقيق ذلك، فإنه لابد وأن يدفع الإنسان الثمن عن طريق إستخدام إما وسائل ملتويه أخلاقياً، أو علي الأقل أن نستخدم وسائل خطرة أو صعبه التحقيق، ناهيك عن مواجهة نتائج شريرة. والواقع أنه لا توجد أخلاقيات فى العالم يمكن أن نستنتج منها، متى وإلي أى حد يبرر الهدف النبيل الوسائل الخطرة أخلاقياً.

إنه من النتائج المنطقية المساندة الضرورية لهذا الموقف الذى يتبناه «فيبر»، أن العالم

الإنسانى يتصف بوجود أفكار متنافسة، وحيث أنه لا يوجد قيمة واحدة، أو حتى مجموعة قيم فى أى جزء من التاريخ يمكن أظهارها بالتحليل العلمى، على أنها صحيحة أو خاطئة، فلا يمكن أن يكون هناك قيم عالمية(٢).

ومن المهم أن نشير فى هذا الصدد، إلى أنه إذا كانت هناك أفكار نظرية وأخرى تطبيقية، فإن ما سبق يعد الشطر الأول، أما الشطر الآخر. أقصد وجهة النظر التطبيقية، فإننا نجدها تتمثل بشكل جلى فى كتابات «فيبر» حول الدين، والذى من خلالها حاول متابعة القيم المختلفة فى التاريخ، وخاصة ما يتضح فيها فى الصراعات الدينية والسياسية، إن ذلك يعنى بصورة مباشرة، إننا لا نستطيع أن نأتى من العلم مثلما تجب. علينا الصراعات السياسية، والدينية من أشياء واقعية. وينبغى أن نعى أن أى حقبة تاريخية تأتى من نفس شجرة المعرفة، لا نستطيع أن نعرفنا معنى العالم من نتائج تحاليله حتى ولو كانت مثاليه، إذ لابد أن نخلق المعنى ذاته، ولابد أن نعى أيضاً أن وجهات النظر العامة عن الحياة والكون لا يمكن أن تكون نتاجاً للمعرفة الامبريقية المتزايدة، وأن القيم العليا التى تحركنا بقوة تتشكل دائماً هى فى حالة صراع مع مثل أخرى مقدسة. فإذا كانت هذه القيم مقدسة بالنسبة للآخرين، فإن قيمنا أيضاً يغلفها سمة التقديس.

إن تحليل «فيبر» عن السياسة ومنطق التحفيز السياسى يتأسس على هذه الاعتبارات. إن السلوك السياسى يمكن أن يوجه داخل نطاق غايات أخلاقية، أو قل أخلاقيات المسئولية. إن الإنسان الذى يتابع غايات أخلاقية معينة، يواجه بمجموعة من السلوكيات السياسية التى من شأنها تحقيق القيم العليا دون أن يصنع في خلفياته حسابات الوسائل العنصرية، وفى

ذلك «ربما نشير إلي شخص معين يؤمن بأهداف نهائية»، وينتج عن تصرفاته زيادة فرص رد الفعل، فضلاً عن زيادة إضطهاد طبقته، وإعاقة صعودها، ذلك الذى لا يمكن لنا أن نفرض عليه تأثيراً معيناً. وإذا كان هناك مجموعة من التصرفات التى تأتى نتيجة لنيه طيبة، ويؤدى إلى نتائج سيئة، إذن فمن وجهة نظر القائم بالتصرف، ليس كذلك، ولكن العالم أو غباوة الآخرين، أو إرادة الله التى خلقتهم علي هذه الصورة، تعد المسئولة عن هذا الفعل الذى ينتج عنه نوعاً من الشر(٣).

إن مثل هذا السلوك هو فى النهاية، له سمة دينية، أو علي الأقل يشترك السلوك الدينى فى اتجاهات أو فعله؛ فالفرد الذي يوجه تصرفاته نحو غايات أخلاقية نهائية، يعتقد أن واجبه الأول والأخير هو ضمان نقاء مقاصدة.

وإذا كنا قد تحدثنا، أو أوضحنا قبل قليل ما يسمى بالمسئولية الأخلاقية، فإنها من ناحية أخرى تتضمن وعياً بما يسميه «فيبر» أحياناً «إستحالة أو تناقض النتائج». إن النتائج الفعلية لتصرف معين لأى فرد، ربما تكون مختلفة تماماً، وأحياناً متناقضة تماماً مع نيته أو مقاصده فى الاستمرار في هذا التصرف. إن التصرف السياسى لأى إنسان ناجح أو واع يتحكم فى تصرفاته لا يعود ليس فقط إلي نزاهة دوافعه، وإنما إلي الحساب المنطقى للنتائج المحتمله بسلوكه وأثرها علي الأهداف الى يرغب فى تحقيقها. إن الاستخدامات المختلفة للعلوم الاجتماعية التى ذكرنا لها قبل قليل، تعد من الأشياء الهامة للمسئولية السياسية، تلك التى لا ترتبط بالغايات الأخلاقية النهائية.

وعلي هدى ما سبق يمكن لنا متابعة المسئولية الأخلاقية التى أوضحت لها الفلسفة

البرجماتية «المذهب النفعي» فى التفسيرات الثانوية لفكر «فيبر». إن الفلسفة البرجماتيه تتضمن التعرف على حقيقة كل ما هو عملى فى أى لحظة معلومة، لكن «فيبر» على عكس ذلك، إذ أنه لا يتعامل مع الجانب العملى للحقيقة. إن وجهة نظر «فيبر» التحليلية تتجلى بوضوح فى وجود فجوة منطقية بين الحقيقة الواقعية والحقيقة الأخلاقية، حيث لا يوجد قدر من المعرفة القياسية يمكن أن تثبت صحة متابعة أحد الاخلاقيات عن الأخرى، لكنها يمكن أن تكون ملزمة موضوعياً للممارس السياسى، كحالة فردية، ليتوسط بين وجهات النظر المتعصبة أو العدائية حتى يمكنه أن ينحاز لأحدهما. ولكن هذا ليس له علاقة بالموضوعية العلمية. فمن الناحية العلمية، فإن المسار الوسط ليس هو إلا صدق، ولو بشعره واحدة عن قيم الطرف الأكثر تطرفاً فى القيم سواء كان يساراً أو يميناً. إن مادة مناقشة «فيبر» عن طبيعة الموضوعية تحتوى على محاولة لطرد الارتباكات، التى وفق رأى فيبر، كثيراً ما تحجب العلاقات المنطقية بين الأحكام العلمية والحكم علي القيمة، كما ذكرنا من قبل. فبالنسبة «لفيبر»، فإن الشىء المحدد لا يعنى القضاء علي القيم من جانب المناقشة العلمية.إن واجب العالم الاجتماعى أن يكون واضحاً بقدر الامكان بشأن قيمة الخاصة. إن مراقبة هذا الالتزام بحرص، سوف يفضى إلى أنسحاب قيم الباحث الاجتماعى عن عملية الارتباط بعمله. إنه وفقاً لذلك، فإن الاتجاه الذى سوف يكون له تأثير أخلاقى لن تكون له صلة بالموضوعية العلمية[٤].

٢ – الحكم على الحقائق والحكم على القيمة

ثمة فصل منطقى بين الافتراضات الحقيقية والافتراضات القيمية، أى أن العلم ذاته لا يستطيع أن يكون مصدراً لمصداقيه القيم الثقافية. بمعنى أنه لابد من تمييزه عن العقل الذى

يفترض أن يكون هناك مسبقاً إقراراً من قبل العلم بوجود القيم، تلك التى تحدد لماذا يكون التحليل العلمى ذاته نشاطاً مرغوباً فيه، أو ذو قيمة. فالعلم ذاته يرتكز علي مجموعة من قيمة لا يستطيع أى قيم أخرى التصديق عليه عملياً، لهذا فإن الهدف الأساسى للعلوم الاجتماعية حسب رأى «فيبر»، هو فهم الخاصية الفريدة للحقيقة التى نتحرك من خلالها وفيها، أى أن الهدف الأساسى للعلوم الاجتماعية هو فهم لماذا تكون ظاهرة تاريخية معينة علي ما هى عليه. لكن هذا يفترض التجرد من التعقيد اللانهائى للحقيقة الامبريقية(٥).

لقد تقبل «فيبر» الكانطيه الجديدة التى إعتنقها «ريكر» و«فيند لباند»، تلك التى مفادها أنه لا يوجد أى وصف علمى كامل للحقيقة، علي أن الواقع يتكون من تدفق أو أنتشار غير مرئى. فلو ركزنا على عنصر محدد للواقع، فإننا سوف نجد أنه تتمشى مع هذه الحقيقة. إن أى صورة من صور التحليل العلمى، أو أيه معلومة علمية، سواء كانت طبيعية أو فى مجال العلوم الاجتماعية، تتضمن فى الواقع اختياراً من الحقيقة غير المحددة.

والآن كما أشرنا، فإن العلوم الاجتماعية تهتم بالاساس بمعرفة العلاقات والمدلول الثقافى لاحداث فردية من ناحية، وأسباب وجودها تاريخياً من ناحية أخرى، حيث أن الواقع غير محدود بدرجة كبيرة. وحيث أن أختيار المشاكل ذات الأهمية الخاصة بالنسبة للباحث الاجتماعى لابد أن نجيب عن ماهية ظواهر القيمة التى تحدد ما نريد أن نعرفه. إن هذا السؤال لا يمكن الإجابة عليه، حسب رأى فيبر، عن طريق التاكيد على ما ينبغى أن نبحث عنه فى العلوم الاجتماعية، أو تلك التى تحدث علاقات أو قوانين مثل القوانين الموجودة. فى العلوم الطبيعية. إن تشكيل القوانين يتضمن تنظيم خاص لتجريد الواقع المعقد، حتى أن أى حدث لا

يقع تحت الاحداث التى شملها القانون تعتبر مصادفة وبالتالى فهى غير مهمة من الناحية العلمية(١).

لكن هذا غير مناسب لفهم نوعية المشاكل التى تشغل محور اهتمامنا فى العلوم الاجتماعية. وغنى عن البيان، أن أعمال «فيبر» تركز بشكل أساسى على تصوير كيفية تكوين الرأسمالية الاوربية الغربية والمنطق المرتبط بها، أنه لا يهمنا فى هذا الإطار، لأن الاحداث التاريخية التى يمكن تلخيصها تحت مبادئ عامة تشبه القوانين، وفى هذا السياق يحق لنا أن نتساءل، ما الذى يجعل هذه الاحداث لها دلالة جوهرية لدينا، إنه رداً علي ذلك نقول أن مثل هذه الاحداث تكون بمثابة احداث فريدة فى حد ذاتها، علاوة على ذلك، من الخطأ أن نفرض أن العلوم الطبيعية غير مهمة باكتشاف القوانين، فعلى سبيل المثال، نجد أن علم الفلك عادة ما يعتبر مصاحب لتواليات خاصة للتطور وتتجمع تحت قوانين ولا تأخذ أهميتها من ارتباطها بعلاقات عامة.

وعلي الرغم من أن «فيبر» لا يعرض هذا من قبيل الشرح والتصوير، فإن المثال الذى قدمه «ريكت» لرجال الفلك فى دراسته التفصيليه عن أصل النظام الشمسى كان جيداً. وفي ضوء التعميم لخصائص الكون، فإن نظامنا الشمسى ليس له مغزى إطلاقاً. إن اهتمامنا بتطوره المحدد يشتق من حقيقة أنه فى هذا الجزء من السماء تقع الأرض، إن ذلك يبين أن الفرق بين العلوم الطبيعية والاجتماعية ليس إختلافاً قاطعاً من وجهة نظر أن الاختلاف بين المعرفه المبنيه على قوانين والمعرفة المبنيه على صور غير يقينيه.

فبينما يأتى التركيز الأساسى للعلوم الطبيعية علي تأسيس المبادئ العامة، فإن معرفة

الخاص منها مطلوب أيضاً، فليس من الصواب أن نعتبر التفسير السببى ممكن فقط من خلال تصنيف أحداث تقع تحت قوانين عامة. إن الحدث العارض من وجهة نظر قانون معين، يمكن تتبعه حتى نعرف سبب حدوثه، ولكن لا يجب أن نتخيل أن هناك سبباً واحداً، أو مجموعة أسباب محددة، يمكن أن تعطينا تفسيراً كاملاً فى حد ذاتها. إن القرار الذى يتخذ لانهاء بحث من الابحاث، وأن نعترف بأن فهمنا لظاهرة معلومة صائب، هو مسألة إختيار، وذلك مثل إتخاذ قرار البدئ فى البحث. أن ذلك لا يعنى، حيث يؤكده «فيبر»، أن الأفتراضات المؤسسة على قوانين غير ممكنة فى العلوم الاجتماعية، وتشكيل مبادئ تفسيرية عامة، ليست غاية في حد ذاتها، وأنما وسيلة يمكن استخدامها لتسهيل تحليل ظاهرة معينة مطلوب تفسيرها(٧).

إن التقدير الصحيح لأى تأثير فردى بدون تطبيق، يمكن أن يكون معرفة منطقية، وذلك مثل معرفه تكرار الاسباب فإنه سوف يكون مستحيلا بوجه عام. يقول آخر، أنه عندما يحاول الباحث إرجاع الأسباب التى تؤدى إلى الوقوف على مدى إمكان أن يكون عنصراً ما سببا رئيسياً، فهذا يعتمد على الاقتراحات، التى فى حالة الشك لابد من تبريرها، للعلاقات الصحيحة بين نوعيات الاحداث. إلى إى مدى يمكن للباحث أن يصل الى تفسير سببى من خلال خياله المدرب بالتجربة الشخصية والطرق التحليلية، والى إى مدى يسعى إلى صياغة تصميمات مؤسسة بطريقة محسوسة. إن ذلك يعتمد على نوعية هذه الحالة التى أمامه، ولكن من الصواب دائما، أنه كلما كانت معلوماتنا دقيقة ومؤكدة عن المبادىء، كلما تأكدنا من تفسير الاسباب. ولكن ما مدى إحساسنا بوجود علامات سببيه معينة؛ فى تصوره أو شرحه التطبيقى الشهير، يتخذ «فيبر» مثالاً لتعامل «ادوارد ماير» لمدلول نتيجة معركة الماراثون

للتطور التالى للثقافة الغربية. وفى ذلك، يرى أن السبب الأوحد لاهتمام المؤرخين بالماراثون، يكون فى حد ذاته مصادفة صغيرة، حيث يعتبر نتاجاً له مدلول سببى حاسم فى إحياء التطور المستقل للحضارة الهيلينية التى أنتشرت فيما بعد فى كل أوربا. ولكن نبين أن معركة ماراثون كان لها مغزى سببى بهذه الطريقة، فلابد أن نضع فى اعتبارنا إحتمالين منفصلين ممكنين هما، أثر الحضارة الهيلينية مقابل أثر الحضارة الفارسية على تطور الحضارة والثقافة الأوربية فيما بعد...

إن تقدير المغزى السببى لحقيقة تاريخية يبدأ بعرض السؤال الآتى: فى حالة استبعاد هذه الحقيقة من العوامل المعقدة التى نضعها فى حسابنا كمحددات مشتركة، أو فى حالة تعديلها الى اتجاه معين، هل مسار الأحداث المتوافق مع قواعد القياس العامة ممكن أن يأخذ إتجاها مخالفا للملامح التى يمكن أن تكون حاسمة لمصالحنا؟. وفى صدد مثال أهمية معركة الماراثون يمكن أن نوضح هذا إذا ما تخيلنا انتصار الفرس ونتائجه المحتملة ثم تقديرها. الواقع أن هذا كان سيؤثر كثيراً فى التطور التالى للحضارة الهيلنية وثقافة أوروبا.

لقد أثار فيبر هذا المثال لكى يقدم تعليلاً مناسباً. نحن تقرر عن ثقة أنه فى هذه الحالة، أن ثمة نتيجة مختلفة لمعركة «ماراثون» كانت ستكون كافية لإحداث تغيرات في تطور الثقافة الأوروبية التالية.

والحقيقة أن اختيار إهتمامات العلوم الاجتماعية والتعرف عليها ضرورى بشكل موضوعى، ويتضمن اختيار المشاكل التى لها أهمية، وتلك التى لها دلالة ثقافية محددة. وهذا لا يوحى بأن تحليل الأسباب الموضوعية أمر غير ممكن ، فعلي العكس أن تفسير الاسباب

تؤكد صحة تفسيرات أخرى، وليس صحيحا لاجل شخص معين فقط، ولكن «ان اختيار القضايا» للتحرى عنها، أو قل البحث عنها، والدرجة التى يعتقد الباحث أنها ضرورية وهامة للوقوف على الأسباب المسئولة عنها، تكون دائماً محكومة بافتراضات قيمية. إن إفتراض «فيبر» يتمثل فى أن الاهتمام الرئيسى هو فى الشكل الخارجى الفريد، وذلك يعنى أن مادة العلوم الاجتماعية، إنما هى دائماً افتراضية.

٣ - صياغة مفاهيم مثالية

إن تحديد «فيبر» لطبيعة المفاهيم المثالية واستخداماتها في العلوم الاجتماعية لم يأت من فراغ، وإنما كان له جذور منطقية من وجهة نظر المعرفة، حيث أن المفاهيم المستخدمة فى العلوم الاجتماعية لا يمكن أن تستقى مباشرة من الواقع دون إدخال اية افتراضات قيمية مسبقة، وذلك لأن المشكلات هى التى تحدد الاهداف المعتمدة علي هذه الافتراضات المسبقة. وهكذا فإن تفسير وشرح التطور التاريخى يتطلب تكوين مفاهيم تسير وفق هذا الغرض، ولا تعكس عاليا الخصائص الضرورية للواقع.

إنه حينما نذكر الخصائص الرسمية لمفاهيم مثاليه، لا يؤسس طريقة جديدة للمفاهيم، وإنما يوضح ما تم عمله فى الواقع العملي، وحيث أن معظم الباحثين غير مدركين تماماً لنوعية المفاهيم التى يستخدمونها، فإن صياغتهم تميل دائماً للمغالاه وعدم الدقة. أن اللغة التى يتحدث بها المؤرخ تحتوى على مئات الكلمات الغامضة التى يشبع حاجاته اللاواعية للتعبير الصحيح، والتى فى الوقت عينه يشعر بمعناها بشكل مباشر ولكن لا يفكر فيها بوضوح[٨].

ومن المهم أن نشير هنا إلي أن صياغة الشكل المثالى هو فى الواقع يخضع لمنطق

التحرير حيث يكون عبر اتخاذ عدد غير محدود من العناصر، تلك التى تعمل على كشف الستار عنها. رغم وجودها فى الواقع، وهكذا فإن خصائص الأخلاقيات الكالفينية التى حللها «فيبر» فى كتابه الأخلاق البروتستانتيه، نجدها قد أخذ ها من كتابات مؤرخين مختلفين آخرين، بمعنى أن هذه الأفكار لم تكن وليده «فيبر»، أو قل أن فيبر لم يكن الوحيد الذى وضع يديه عليها، ولكن الجديد فى ذلك، أن العقيدة الكالفينية التى تعرف عليها فيبر لها أهمية خاصة مرتبطة بصياغة الروح الرأسمالية. أن مثل هذا النموذج المثالى ليس وصفاً لأى جانب محدد من الواقع، ولا هو بالتالى افتراضاً مسبقاً، وإنما هو من ذلك النوع الذى يساعد فى الوصف والتفسير معاً.

ويجدر أن نشير إلى أن النموذج المثالى ليس بالطبع مثاليا بالمفهوم الطبيعى، فهو لا يتضمن أن يكون تحقيقه من الأمور المرغوب فيها، فعلى سبيل المثال فإن مشروع صياغة المؤرخ مثالى عن الجريمة أو الدعارة أو اية ظاهرة أخرى، فإن النمط المثالى حول ذلك هو نوع نقى أو خالص لمفهوم منطقى وليس كمثال، وفى إطار ذلك فإنه وفقاً لمفهومه الخالص، فإن هذا التكوين العقلى لا يمكن أن نجده بطريقة امبريقية فى أى مكان على أرض الواقع.

إن خلق أو إيجاد الانماط المثالية ليس غاية فى حد ذاتها، وإنما الفائدة العملية لأى نموذج مثالى يمكن التعبير عنها فقط فيما يتعلق بمشكلة محسوسة، أو عدة مشاكل. إن الغرض الوحيد من إيجاده هو لتسهيل تحليل الأسئلة الامبريقية. أنه عند تشكيل النموذج المثالى لظاهرة مثل الرأسمالية الناضجة، فإن الباحث الاجتماعى لن يستطيع أن يصل إلى ذلك إلا عن طريق الاختبار الامبريقى لأشكال محددة من الرأسمالية.

فالنموذج المثالى لا يتشكل من خلال مفاهيم فكرية خالصة، وإنما يتشكل من خلال التحليل الامبريقى للمشاكل الملموسة، تلك التى سوف تقوم بدورها لزيادة دقة هذا التحليل، وعلى ذلك فإنه يمكن القول أن النماذج المثالية تتباين تبايناً واضحاً فى هذا الصدد عن طريقه ومجال استخدام المفاهيم الوصفية، فالنماذج الوصفية بينما تلعب دوراً محورياً وهاماً فى فروع كثيرة من العلوم الاجتماعية، فهى ببساطة تلخص الملامح المشتركة لمجموعات الظواهر الامبريقية، فإن النموذج المثالى يتضمن توضيحاً لجانب واحد من وجهات النظر المختلفة، لذا يحدونا أن نقول أن إستخدام الوصف ينطوى على خلط مجرد وشائع لظواهر ملموسة. وفى هذا الصدد قد أعطى «فيبر» مثالاً لمفاهيم الكنيسة والطائفة، تلك التى يمكن أن تكون أساساً لتصنيف يضم الجماعات الدينية.

لكن إذا اردنا أن نطبق هذا التصنيف، فلابد أن نحلل أهمية المحرمات الدينية وفقاً لمنطق الثقافة الغربية الحديثة، ومن ثم فعلينا أيضاً أن نعيد صياغة مفهوم الطائفة، وذلك حتى يتسنى لنا التأكيد علي مكونات الفكر الطائفى الذى يتأثر بهذا الشأن على وجه الخصوص. إن المفهوم عندئذ يصبح مفهوماً مثالياً، أى مفهوم وصفى يمكن تحويله إلى آخر مثالى، وذلك من خلال تجريده أو إعادة توليف عناصر معينة. ووفقاً للمصطلح العملى، فإن فيبر يقول أن هذا ما يحدث دائما، وفى إطار ذلك يركز «فيبر» على ضرورة صياغة نماذج مثالية ترتبط بتسهيل فهم أمور تاريخية، حيث أن ذلك يبين بشكل واضح مدى التباين بين ما يسمى بالنماذج الوصفيه أو الأخرى التى يطلق عليها بالمثالية(٩).

بيد أن النوع المثالى للمفاهيم ليس قاصراً فقط علي هذا الهدف، بل أن هناك انواعاً

أخرى تختلف عن النماذج المثالية. وعلى الرغم من أن هذه المفاهيم ليست من النوع الوصفى البسيط، إلا أنها لها صفة عامة، وينبغى أن نشير هنا إن التحول من النموذج الوصفى إلى المثالى يحدث حينما نتحول من التصنيف الوصفى للظواهر إلى التحليل الوصفى أو النظرى لهذه الظواهر. اننا فى هذا الصدد يمكن تصوير ذلك بالإشارة إلي فكرة التبادل، أن ذلك يعد من المفاهيم الوصفية طالما أننا قانعين أن نلاحظ أن عدداً غير محدد من التصرفات الإنسانية التى يمكن تصنيفها على أنها تفاعلات تبادليه، لكن إذا ما حاولنا أن نصيغ فكرة عن عنصر لنظرية الفائدة فى الاقتصاد، فنحن نكون بصدد تكوين نموذج مثالى للتبادل، ذلك الذى يتأسس على فكرة عقلانية محضة.

ويجدر بنا أن نذكر أن العلاقة بين العلم الاجتماعى وأحكام القيمة تعتبر من الأشياء المحورية فى مناقشة «فيبر» خاصة فى مقالاته التى نشرها بين عامى ١٩٠٤ و ١٩٠٥ ويبد أن هذه العلاقة قد تعامل معها من جانب مغاير عما قدمه فى مقالته عن «الحياد الأخلاقى»، تلك التى تعامل فيها مع تساؤل محورى تناول بالأساس العلاقة بين العلم الاجتماعى والسياسة الاجتماعية، التى لا تختص فحسب بالوضع المنطقى لأحكام القيمة، وإنما بالجانب العملى، ومفاد هذا التناول، هل يجب علي العالم أن يتستخدم مكانته العلمية أو الاكاديمية أو مركزه لكى يمزج ويطعم قيمة بأخرى؟. إن هذا التساؤل يعتمد فى النهاية على قيمه معينه، وبالتالى لا يمكن حله عن طريق الشرح أو التفسير العملى، إنها قضية، يجب فى التحليل الأخير أن تتقرر فقط بالإشارة إلي المهام التى يوكلها الفرد إلى الجماعات حسب قيمة الخاصة، وإذا كانت مهام التعليم ستفهم من خلال منظور واسع، فإن دور المعلم يتمحور فى أن يقدم لتلاميذه مدى

واسع من الثقافة الأخلاقية والجمالية، عندئذ يصبح من الصعوبة بمكان أن يقوم المدرس بتقبل قيمة ومثله عن المجال الذى يدور حول الموضوعات التى يقوم بتدريسها، أن وجهه نظر فيبر فى هذا الإطار تدور حول التخصص المهنى فى التعليم خاصة فى المواد التى تحظى بدرجة عالية من العلمية.

وفى مثل هذه الأحوال، فإنه لا يجوز للمدرس أن يقوم بالتعبير عن آرائه، أو مشاكل العلوم الاجتماعية، بينما هى تأخذ أهميتها من كونها مشاكل نابعة من قيم ثقافية معينة، وبالتالى فلا يمكن حلها ألا من خلال التحليل الفنى، وتلك هى مسئولية المدرس. ولكن فى الإطار نفسه ينبغى علي الدارس أن يتعلم من أستاذه فى قاعة المحاضرات، أولاً: القدرة على انجاز المهام الموكوله إليه، ثانياً : أن يتعرف على الحقائق بشكل قاطع حتى لو كانت مثل هذه الحقائق غير مريحه ومربكه له شخصياً، فضلاً عن قيامه بالتمييز بينها وبين تقديراته الشخصية، ثالثاً : أن يحيد ذاته وأن يكتب دوافعه ونزواته، حتى لا يتضح بطريقة أو بأخرى ذوقه الشخصى أو مشاعره الأخرى(١٠).

وعلى الرغم من أن أستاذ الجامعة لديه كل الفرص المتاحة لكل مواطن آخر لمتابعة قيمة عن طريق العمل السياسي، إلا أنه لا يجب أن يطالب بمزايا خاصة لنفسه، فكرسى الاستاذية ليس مؤهلاً خاصاً، أو يصرح له بالتنبؤات الشخصية، فالاستاذ الجامعى الذى يحاول استغلال منصبه بهذه الطريقة قادر على أن يستغل موقفه فيما يتعلق بالطلبه المتلقين للعلم الذين ينقصهم النضج والثقة بالنفس. فإذا كانت الجامعة ستصبح منبراً تناقش فيه القيم، فهذا يمكن فقط أن يكون على أساس أن تكون المناقشة حرة ومفتوحة لمناقشة الأسئلة

الأساسية من كافة أوضاع القيمة، ولكن هذا غير موجود إطلاقاً فى الجامعات الالمانية، وطالما أن هذا هو الواقع كما يبدو لى، وفقاً لقول فيبر، فإن ذلك هو واقع العلم وكرامته ومن يمثله. أنه يتوجب على العالم أو الاستاذ الجامعى أن يشيح وجهه عن إشكاليات القيمة، ويضيف فيبر على ما سبق، أن ذلك لا يعنى بالطبع أن يرفض مدرس الجامعة أن يعبر عن أحكام سياسيه أو أخلاقية خارج نطاق الجامعة، بل على العكس أن يعارض الحياد الأخلاقى خارج نطاق الجامعة.

إنه أمر غير مشروع أن يغلف الإنسان قيمة فى مجال السياسة بموقف الحياد، العلمى خارج الجامعة، كما أنه أمر غير مشروع أيضاً أن يعظ بمواقف معارضة داخلها. على أى الاحوال أنه من الضرورى التعرف حسب رأى «فيبر» على قضية محورية ألا وهى ما تتعلق بمسألة هل يجوز للفرد أن يعرض موقف قيمى محدد من خلال قيامه بالتدريس، وذلك بحكم أنه منفصل عن العلاقة المنطقية لمقترحات القيمة الحقيقة فى العلوم الاجتماعية. أن مشاكل القياس الامبريقيه، يجب أن تحل بطريقة غير قيمية، لأنها ليست مشاكل قيمية وإنما هى مشاكل العلوم الاجتماعية. أنه ينبغى علينا فى هذا الصدد أن نختار، وفقاً لعلاقة الظاهرة بالقيمة التى نتعامل معها، إنه فى مسائل البحث الامبريقى لا يسمح بالتقييم العملى من خلال هذه الحقيقة المنطقية الصارمة(١١).

إحدى عشر: العقلانية وديانات العالم والرأسمالية الغربية.

تتمحور دراسات «فيبر» قاطبه عن الديانه اليهودية والصينية والهندية، تلك التى جاءت بعنوان «الاخلاقيات الاقتصادية لديانات العالم». أن المتأمل فى هذا العنوان نجده يشير إلى

الاهتمام المستمر بأفكاره التى أوردها فى مقالته الأولى عن العقيدة الكالفينية وروح الرأسمالية الغربية. ولكن الحقيقة أن هذه الدراسات التالية جاءت تركز بشكل قوى على الظواهر الاجتماعية والتاريخية، وهو أمر افرزه العنوان الحديث نسبياً الذى استهل به الكتاب، والذى يوضح بشكل جلى العلاقة بين محتوى المعتقدات الرئيسية وأشكال النشاط الاقتصادى التى تميز نظام اجتماعى معين وتتأثر بمؤسسات أخرى داخل هذا النظام.

لقد أكد «فيبر» أن دراساته عن ديانات العالم لا تحتوى على نموذج أو قالب نمطى عن الدين، ومن ناحية أخرى فهى لا تشكل عملاً تاريخياً محضاً، أنما هى دراسة نموذجية، أى أنها تفكر فى كل ما هو مثالى وهام فى الانجازات التاريخية للأخلاق الدينية. إن ذلك يعد من الأهمية بمكان لربط الديانات بالتناقضات الكبيرة للعقول الاقتصادية، فضلاً عن أهمال جوانب أخرى، ولكن ينبغى أن نعى أن ما قدمه من دراسات لم يقدم فيها صورة مثالية وكامنه عن ديانات العالم.

ويرى «فيبر» أنه لكى نفهم أثر الأخلاقيات الدينية علي التنظيم الاقتصادى، ينبغى علينا أولاً أن نفهمها في ضوء وجهه نظر محددة، أى فى ضوء ارتباطها بتقدم أو تأخر التحليل مثل سيطرتها علي الحياة الاقتصادية. إنه عند إستخدام مفهوم «الاخلاقيات الاقتصادية» لا يعنى أن «فيبر» يرى ضرورة تحليل المعتقدات الدينية التى تحتوى على إتجاهات وصياغات واضحة لأى نشاط اقتصادى فى إطار ما هو مسموح به أو مرغوب فيه، وكذا درجة وضوح وطبيعة أثر الدين علي الحياة الاقتصادية المتغيره، إن ذلك لا يختلف كثيراً عما قدمه فيبر فى كتابه «الاخلاق البروتستانتيه» الذى يركز فيه على المنطق الداخلى لاخلاقيات ديانه معينه علي

النتائج السيكولوجية والاجتماعية المسئولة عن تصرفات الأفراد[1].

أنه وفقاً لذلك، يمكن الزعم بأن «فيبر» فى كل دراساته استمر فى بعده عن الماديه أو المثاليه كوسيلة تزوده بتفسيرات عامة للمصادر التى تؤثر فى الظاهرة الدينية. أن أشكال خارجية مشابهة لتنظيم الاقتصادى تتوافق مع أخلاقيات تتباين تماماً وفقاً لشخصيتها المحددة، بما تنتج نتائج تاريخية مختلفة تماماً، إن الأخلاق الاقتصادية لا تعد عاملاً وظيفياً بسيطاً، الصورة من صور التنظيم الاقتصادى، الأمر الذى يعنى أن المعتقدات الدينية هى الأخرى تعنى واحدة من بين مجموعات مختلفة من المؤثرات الى ربما تحدد ملامح الاخلاق الاقتصادية، وذلك باعتبار ان الديانه ذاتها تتأثر بشدة بالظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الأخرى.

١ - الــدين والســحــر.

لقد وضعت مقالات «فيبر» عن ديانات العالم مقابل الخطوط الخلفية العريضة لعلم اجتماع الدين الذى عرضه فى كتاب «الاقتصاد والمجتمع» والذى يرى فيه أن الناس عن طريق مشاركتهم في العقيدة والسحر يميزون بين هذين الموضوعين، باعتبار أن أحدهما له مواصفات خاصة، والآخر ينتمى إلي عالم الأشياء العادية، وهو فى ذلك يرى أن هناك أشياء معينة (فقط) تأخذ قسمات دينيه محددة، وأن هناك فى المقابل أشخاص معينين هم القادرون على الجصول على الالهام أو القدسية التى يهبوها بقوى دينية.

إن هذه القوى الملهمة وغير المتمايزة من حيث الشكل مثل «المانا» تكون المصدر الأصلى للكاريزما التى تتحدد من خلال الشخصيات الكاريزمية العظمية الذين افادوا النظرية والتاريخ

من خلال كتاباتهم، وافسحوا الرؤية للتعرف على ديانات العالم المختلفة. أنه لكى ندلل من خلال تحليلات فيبر لأنماط الشرعية الكاريزمائية التى تنتقل من جيل إلى آخر، والتى لا تأخذ سمات كليه للملكية الافراد، أن نحذو حذو دوركايم الذى عمل فى إطار هذا الموضوع على تقديم الحجه على صحه افتراض سيطرة الكاريزما من خلال الرجال العظام الذين عرفهم وحدثنا عنهم التاريخ(٢).

ولكى ينبغى أن يكون واضحاً من خلال تحليل فيبر لأساليب شرعية الكاريزما التى يمكن أن تنتقل من جيل إلى جيل. إن الكاريزما لا تعامل على أنها ملكية فرديه تماماً. أن فيبر يتفق مع دوركايم على أنه فى أكثر العقائد بدائية (وهذا لا يوحى أنها صور أولية أو نواه لتطور ديانات أكثر تطوراً، أن هناك مؤثرات روحية عامة لا تتجسد كآلهه ولكنها ميزات إرادية. أنه عندما تظهر الالهه بالفعل، فإن لها وجود داخلى. إن الاله ربما يمكن اعتباره متحكم فقط فى حدث واحد، حيث أن الظروف التى تجعل من الآله قوة دائمة معقدة دائماً، وغالباً ما يكون غامضة فى سياقها التاريخى.

ووفقاً لرأى فيبر، فإن اليهودية والإسلام يعتبران من المؤمنين بوحدانيه الله وفق المفهوم الصارم. ففى المسيحية نجد أن الله من الناحية العملية وليست النظرية هو واحد حسب الاقانيم الثلاثة، وهذا ينطبق بشكل صارم على الكاثوليكية. وإذا كان هناك إتفاق عام على التوحيد فإن بداية الاتجاه إلى ذلك يمكن أن تتمايز فى كل ديانات العالم. وعلى الرغم من أن أسباب ذلك تتمايز وتتعدد فى بعض الديانات أكثر من الأخرى، إلا أن هناك عاملاً واحداً. وإذا كنا ما أوردناه تواً يمثل العامل الأول، فإن العامل الثانى هو حاجة عامة الشعب فى المجتمعات

التقليدية إلى آلهة يستندون إليها، لها القدرة على التأثير السحرى، فكلما كانت الآلهة ذات قوة معينة، كلما كان مبتعداً عن الحاجات اليومية للجماهير، حتى عندما يظهر الإله فى المقدمة، فإن كسب وده عن طريق السحر كان متوافراً فى السلوك الدينى العملى للعامة، فعندما يرتبط الناس بالإله من خلال الصلاة والعبادة، يمكننا أن نعتبر وجود العقيدة منفصل عن إستخدام السحر.

إن القوى السحرية لا تعبد، وإنما تسخر لحاجة الإنسان عن طريق التعاويذ. إن الفرق بين الدين والسحر يتجاوب مع مكانه وإختلاف القوى بين الكهنه من جانب، ورجال الدين من جانب آخر. إن الكهنوت يتكون دائماً من مجموعة من الممارسين الذين يكونون مسئولين مسئولية دائمة عن العشيرة، وعلى الرغم من ذلك، فهناك بعض العشائر الذين يفتقدون لوجود كهنوت واضح نتيجة لوجود فريق من الكهنه له دلالاته الخاصة في تحليل المعتقدات الدينية خلال حالات ممارسة السحر. ان عدم تواجد عشيرة بدون كهنه يؤدى عادة إلي وجود قدر ضئيل من التطور لنظام الإيمان الدينى الثابت(٢).

وفى علم الاجتماع الدينى الذى قدمه «فيبر»، فإن النبى شخص مساو فى الأهمية لكاهن. فالنبى هو حامل شعار العقيدة، أو رمزها، والذى من صميم رسالته أن يعلن الوصايا الالهيه. فعلى الرغم من أنه ينتج عن الرسالات النبوية تشكيل مجتمعات دينية جديدة، فإن انشطه كهنه الإصلاح الدينى يمكن أن تحقق نفس النتيجة. أن النبوة تقدم لفيبر المصدر الاريخى الحاسم للعقائد التى تحدث تغيراً أساسياً فى المؤسسات الدينية. إن ذلك ينطبق علي الواقع التاريخى لمحو السحر من السلوك اليومى للحياة، تلك التى تعمل على إنفصال أو اغتراب الناس عن

الواقع المعاش. إن عملية الانفصال هذه تصل إلى ذروتها فى الرأسمالية. أنه فى كل العصور ثمة وسيلة واحدة لكسر قوة السحر، وتأسيس سلوك عقلانى فى الحياة، تلك التى تتمثل فى النبؤة العقلانية الكبرى.

ويجدر بنا القول أنه ليست كل نبؤة تعمل علي تدمير قوة السحر، ولكن من الممكن للنبى الذى يأتى بمعجزات أن يكسر القواعد المقدسة التقليدية. لقد خلصت النبؤات العالم من السحر، وفى قيامها بهذه المهمة، فإنها سعت إلي خلق الاساس العملي والتكنولوچى الحديث الذى ساهم فى قيام الرأسمالية(٤). إن الانبياء نادراً ما تنحدر نشأتهم من خلال فئة الكهنه، وفى الوقت عينه يجعلون ذواتهم فى موقف معارضة واضحة لهم. أن النبى الاخلاقى هو الذى يجعل تعاليمه تقوم على نشر الدعوة الإلهية والتى يمكن أن تتكون من مجموعة من الأشياء العادية المحسوسة، أو من خلال مجموعة من الأوامر الأخلاقية العامة، والتى يطلب الرضوخ لها كواجب أخلاقى، وإذا كان النبى المثالى هو الذى يظهر فريق الخلاص، فإنه يجعل من ذاته مثالا فى حياته الخاصة ولكنه فى الوقت نفسه لا يجعل من ذاته وسيطا للرسالة الإلهية، ومن ثم فعلى الآخرين أن يتقبلوها، ولعل أبرز مثال على النبؤة المثالية، تلك التى سادت فى الهند، وفى بعض الأحوال فى الصين أو مثل شهود يهوه فى اليهودية فى الشرق الأدنى، تلك التى كانت أحد السمات الظاهرة للنبوة الأخلاقية(٥).

وينبغى لنا أن نشير عطفا على ما سبق، أن كلا النوعين من النبؤة لها سمات مشتركة وهى إظهار وجه نظر عالمية مترابطة تشجع على وجود اتجاه متكامل له مغزى معين فى طرائق الحياة والتفكير والعقيدة. إن المعتقدات التى تتجمع علي أنها نبؤات ربما تكون بالمفهوم

المنطقى الصارم غير متوافقة مع ما هو قائم قبلها، الأمر الذى يجعلها تأخذ وحدة مميزة تتمثل فى التوجيه العملي للحياة. إن النبوة دائماً ما تحتوى علي مفاهيم دينية هامة عن العالم، يقابلها تحدى لكى تنتج وحدة منتظمة لها معنى معين. إن نتائج الصراع بين الانبياء والكهنه تختلف وتؤدى إما إلي أنتصار النبى واتباعه وتأسيس نظام دينى جديد، أو التكيف مع سلك الكهنوت، أو سيادة العكس تماماً، أى القضاء على النبوة من خلال الكهنه[٦].

٢ - العناية الإلهية في الصين والهند.

إذا كان تطور النبوة فى الصين التقليدية قد ثبت زيفها فى مرحلة مبكرة، فإنه فى الهند كان الوضع على العكس من ذلك، حيث ظهرت عقيدة هامة للخلاص، برغم أنه منذ ظهور انبياء الهندوس وبوذا لم يعلنوا أنهم مبعوثوا العناية الإلهية. أنه فى إطار ذلك تتباين الهندوسية فى بعض النواحى الهامة من الديانات الأخرى.

لقد كانت الهندوسية عقيدة متسامحة. فمن الممكن أن تكون هندوسياً ملتزماً، ومع هذا تتقبل مبادئ مسيحية يعتبرها كل مسيحى من الأمور الخاصة به. وعلي الرغم من ذلك، فهناك معتقدات خاصة يتقاسمها معظم الهندوس، وتعتبر معتقدات ثابتة، بمعنى أنها تشكل حقائق نهائية، وأن انكارها يعتبر كفراً أو جحوداً[٧].

وفى هذا الصدد، فإن عقيدة انكارها تمثل أكثر العقائد فى التاريخ من حيث تمسكها بمبدأ العناية الإلهية، وبسببها يرى «فيبر» أنها تبنت شعاراً من الأفكار الشيوعية، تلك التى تتمثل فى أن الهندوس باعتبارهم من الطبقة المنبوذة، فإنهم يمكن أن يكسبوا العالم عن طريق تجسيد الروح المتوالي حتى يصلوا إلي أعلى المستويات ويصلوا إلي الجنه والخلود. ومن المهم

أن نعى أن الهندوسية توطدت قبل ميلاد المسيح بخمسة قرون وعرفت خلالها الصناعة والتجارة قمة التطور، وعرفت الهند إبانها مراحل متطوره من العلم، وذلك وقت أن ساد جو من التسامح لم يكن له مثيل فى أى مكان آخر، كما تطورت الانظمة القضائية حتى أضحت ناضجة مثل أوروبا فى العصور الوسطى. ولكن مع ظهور نظام المنبوذين، وتصاعد كهنه البراهما تباعد سبل التطور الاقتصادى مثلما حدث فى أوروبا تماماً.

إن التأثير السلبى لنظام المنبوذين لم يمنع وجود مشروعات منتجه تتسم بتقسيم العمل المعقد، مثلما عرفت الصناعة الحديثة فى الغرب، وهذا ما نراه جليا فى الشركات الاستعمارية التى عرفتها الهند، وثمة تشابه واضح بين موقف البراهما في الهند وموقف الكونفوشيه فى الصين، فكلاهما كانا نوعاً من الجماعات ذات المكانات الاجتماعية المتميزة. إن سيطرة هؤلاء علي الواقع الاجتماعى قد جاء من خلال مجموعة المخطوطات الكلاسيكية التى كتبت بلغة منفصله عن لغة رجال الدين، ناهيك عن أنهم كانوا غير مرتبطين بالسحر، حتى ولو لم يكن هذا ناجحاً من الناحية العملية(٨).

لقد حدثت تطورات متميزة فى فترات محدودة فى الصين التقليدية، تلك التى تتمثل فى ظهور المدن ونقابات الحرف. إن ذلك هو ما حدث تقريباً فى الهند، بالإضافة إلى ظهور النظام النقدى وتطور القانون، ولكن انتماء المواطن الصينى قديماً، كان يتمثل فى وجود الامبراطور والطائفة الدينية والسياسية.

ومن الأهمية بمكان أن نشير هنا إلي أن المجتمعات الصينية فى ظل هذا التطور يوحى لنا بغياب السلطة المحلية، إن كثير من تحليلات «فيبر» تهتم بالاساس بتسجيل تذبذب

التوترات بين السلطة المركزية والمحليات. ولا يغيب عنا فى هذا الصدد غياب نظام التعليم الصينى عن تدريب الطلبه على الحساب، تلك الطريقة المستخدمة فى التجارة، والذى كان يتعلمها الناس بالممارسة لا عن طريق التعليم الرسمى(٩).

إن الشىء المهم فى العقيدة الكونفوشسيه التى نركز عليها هنا هى تنشئتها للإنسان الذى يتصرف بلباقة وكرامه، وعلى وفاق مع نفسه ومع العالم الخارجى، وكذا ضبط النفس والمشاعر، ذلك الأمر الذى يعد من الأشياء الضرورية فى هذه الأخلاق، بحسبان أن انسجام الروح هو الهدف النهائى، وعلى هامش ذلك، فقد قام «فيبر» بعمل مقارنة بين المذهب الكونفوشسى والمذهب البيوريتانى المسيحى. وفى ذلك يرى فيبر أن الزهد البروتستانتى كان أكثر تزمتاً، بيد أن محتوى المنطق الكونفوشسى وعلاقته بعدم الكمال فى أرض الواقع كان يتباين مع المذهب البيوريتانى. إن البيوريتانيه قدمت خلطاً شديداً وتوتراً مماثلاً بين المثل الدينية والعالم الارضى المادى، فى الوقت الذى نركز فيه الكونفوشسيه حول التكيف المتجانس للفرد مع النظام الذى يعيش فى كنفه(١٠). إن ذلك كله هو ما جعل هذه الأشياء تبتعد عن الاذعان لتراكم الثروة والابتعاد عن تحقيق روح الرأسمالية(١١).

هكذا وبالرغم من تعدد العوامل التى ينبغى أن تكون حاسمة فى تشجيع نمو العقلانية الرأسمالية، فإن ذلك لا ينمو عفوياً كما هو الحال فى الصين وفى اليابان. لقد كانت هناك إمكانية أن تكون الصين المناخ الملائم لاستيعاب أسلوب الإنتاج الرأسمالى، بيد أن هذه الأرضية حوت على تباينات طفيفة باعدت بينها وبين وصول التنمية الرأسمالية إليها.

وفى هذا الصدد ينبغى أن نحدد بوضوح العلاقات بين النتائج التى أفضت إليها تجربة

الصين وتحليلات فيبر لظهور الرأسمالية الغربية. لقد عبر «فيبر» بوضوح عن ظهور العقلانية الأوروبية من خلال العجز فى العقلية الخاصة لوجود الاضطهادات المعياريه التى تجذرت فى أصول الشعب الصينى «روح الشعب»[٢٤]. لقد وصلت هذه العقلية فى أوروبا إلى وضعها أقصد وضعيه الزهد Ascetic البروتستانتى الذى كان خادعاً من وجهه نظر «فيبر» حينما قام بدراسة الصين والهند، أنه وفق معنى بسيط، فإن حقيقة هذه التجربة تتوضح فى إيجاد الصلة بين العوامل المادية التى تتصل بالظروف السياسية والاقتصادية للرأسمالية، والعوامل الثابتة فى تحليل الأفكار. وبالنظر إلى حالة الصين على سبيل المثال، نجد أنه فى إطار وجود سيادة العناصر المادية، فإن هذه الفترة شهدت وجود روابط خاصة تختلف عما هو ملائم أو يخص أوروبا وقتذاك، أن اختلاف واضح بين كل من العوامل المادية والظروف والخصائص المثاليه السائدة فى الغرب، عن تلك القائمة فى الشرق[١٢].

٣ - انتشار العقلانية العلمية.

بداءة يمكننا التركيز على أن ثمة خصيصة تسم المفاهيم التنموية التى نحتها الغرب، تلك التى تميز بين الشكل الخاص للدولة وسيادة العقلانية كقانون. لقد ربط «فيبر» وشدد على الحالات الفارقة ذات الدلالة التى برزت من خلال سياقات التراث القانونى الرومانى الذى أعقبه النمو الاقتصادى والاجتماعى لأوروبا، وبصفه خاصة، ذلك الذى جاء بنمو الدولة الحديثة، وعلى الرغم من أن هذا القانون جاء خلواً من العقلانية القانونية التى جاءت بها الدولة الحديثة فى أوروبا، فإنه جاء وفق الشخصية الاستبدادية التى لا تحيد فى تصورنا عما حدث إبان الثورة الفرنسية[١٣].

إن الربط بين نمو العقلانية الرأسماليه، مهما كانت درجة البساطة فى توضيح معالم الرأسمالية الأولى التى كانت جذورها فى أنجلترا، هو فى الواقع يعد شكلاً مضاداً لكل التأثيرات العقلية التى أفرزها القانون الرومانى. إن التقدم الذى جاء به النظام القانونى للعقلانية يمثل أحد التأثيرات المعقدة في تفاعل العوامل التى قادت إلى تكوين الدولة الحديثة، فإنه لا ينبغى لنا أن نغفل مهمة وجود الإدارة المهنية أو ما يطلق عليها بالبيروقراطية، تلك التى لعب دوراً محورياً فى إدارة الاقتصاد، ومن ثم توليد الدخل فى الاقتصاد العقلانى الحديث. والواقع أن مفاهيم الدولة الحديثة لا تتوقف عند هذا القدر وحسب، بل ينبغى أن يتم الربط بين تقدم الاقتصاد الرأسمالى ونمو الدولة وبين نمو الأسواق الوطنية والعالمية، ناهيك عن مصاحبة ذلك تدمير الجماعات المحلية وتأثيراتها المختلفة، تلك التى تتمثل فى وحدة القرابة التى لعبت دوراً كبيراً فى الماضى، حيث تعظيم التعاقدات وتشجيع الاحتكارات وتنظيم شرعية القوة المسيطرة من خلال الإنسان ومؤسساته القسرية التى كانت قائمة آنذاك[١٤].

وعطفاً على ذلك، فإن «فيبر» يرى أن المشروعات الرأسمالية الحديثة تكون ضرورية وممكنه وفقاً لحسابات العقل والمنطق العقلى للربح والخسارة فى الإصطلاحات الماليه. إن الرأسمالية الحديثة لايمكن تصورها دون حدوث تراكمات رأسمالية، أنه من خلال وجهه النظر الفيبرية، فإن العقلانية يمكن أن تتطابق فى مفهومها مع المؤسسات التى تدخل فى كنف النمط الحديث لنمط الإنتاج الرأسمالى، كما أنها فى الوقت نفسه تتباين عن الأنواع الأولى للنشاط الرأسمالى المتمثل فى المرابين أو المغامرين[١٥].

إن الشروط الأساسية التى يرى «فيبر» أنها من الأشياء الضرورية، تتمثل فى قدرة

المشروعات الرأسمالية علي التراكم، وتوليد الشروط التى وضعها «ماركس» أيضاً بشكل مشدد، وهى التى تتمثل فى:

١ - وجود أكبر قدر من جماهير العمال المأجورين الذين لا يكونون فحسب يتمتعون بالحرية فى توزيع قوة عملهم على السوق المفتوح، ولكن أيضاً يكونون قادرين علي تحقيق المكسب أو الرزق Livelhood.

٢ - غياب التحديد القاطع في قدرة تأثير الاقتصاد علي الاسواق، أو بمعنى آخر زيادة قدرة الرأسمالى على احتكار عملية الإنتاج والاستهلاك معاً.

٣ - الافراط فى استخدام التكنولوجيا الحديثة، التي تقوم وتنظم وفق منطق عقلانى.

٤ - الفصل بين المشروعات الإنتاجية وبين الأسر المعيشية، أو بمعنى آخر اختفاء المشروعات الإنتاجية التى كانت تضطلع بكل شىء[١٩].

والواقع أن وجود مثل هذه الصفات الاقتصادية، لا يمكن أن تأتى دون وجود عقلانية قانونية وإدارية فى الدول الحديثة، إن ذلك هو ما يميز خصائص النظام الرأسمالى الحديث الذى يقوم على تقسيم الطبقات بين رأس المال والعمال، وما ينطبق على الاقتصاد ينسحب أيضاً على التنظيمات الأخرى، أو بشكل خاص على التنظيمات السياسية، ذلك الأمر الذى دفع الادبيات الماركسية أن ترى ضرورة أن يقوم العمال بمصادرة أدوات الإنتاج. لذا فإن الدولة الرأسمالية الحديثة ينبغى أن تقوم علي فصل الإدارة عن الملكيه، أو بمعنى آخر، أنه ينبغى أن ينيب ملاك أدوات الإنتاج ما يقوم بإدارة عملية الإنتاج، ومن ثم عدم مركزه الإدارة

واحتكار السلطة، أن ذلك يعد من أهم الأشياء التى تعطى الرأسمالية البيروقراطية الحديثة ما يميزها عن كل الأشكال السابقة.

وإذا كان نمو الدولة الحديثة بدأ من خلال الاحداث التى فجرها الامراء، والتى بها مهدوا السبيل من خلال عملية مصادرة الملكيات وإستغلال سلطة الإدارة التي وقفت بجانبهم وتحالفوا معها من أجل الحصول على حقوقهم من خلال إدارة عمليات الصراع وتنظيم المال، وتداول البضائع، ناهيك عن إستكمال نمو المشروعات الرأسمالية من خلال عملية تجريد الملكية التدريجى من المنتجين المستقلين والسيطرة علي كل التنظيمات السياسية[٢٠]، فإن نمو الدولة البيروقراطية تتمثل فى خلق معظم المصادر العميقة للتوتر فى النظام الرأسمالى الحديث، وربما أن إتساع الحقوق الديموقراطية في الدولة المعاصرة لا تستطيع أن تتحقق بدون صياغة البيروقراطية الجديدة، وعلى ذلك فثمة تناقض أساسى بين الديمقراطية والبيروقراطية، هذه هى وفقاً «لفيبر» تكون احدى الامثلة الصافية فى إثبات التناقض الذي يمكن أن يتضح بشكل حلى فى الأشياء العقلانية والمستقلة وغيرها من الأشكال فى الاحداث الاجتماعية.

إن النمو المجرد للمنتجين واحتكار كل المزايا لذواتهم كان من شأنه أن كبح ترسيخ الاشكال الجديدة لعملية الاحتكار، الذى يبدو فى شكلها الخارجى عملية غير جديرة بالاحترام، أو كونها أكثر استبدادية. والواقع أن حدود التنظيم البيروقراطى لا يقف عند هذا الحد، بل أنه ساهم في تعزيز الاختيارات الموضوعية والرشيدة والعقلانية، تلك التى تخضع لاعتبارات الكفاءة والمؤهلات العلمية. وإذا كان التنظيم البيروقراطى يعمل على سيادة ذلك، فإنه فى الوقت عينه يخلق الطبقة الرسمية ذات الامتيازات، والجماعات التى تحوذ على السلطة[٢١].

إنه وفق ذلك يعتبر التنظيم البيروقراطى فى إطار النظام الديمقراطى مجرد خدعه كبيرة، حيث يبعد الجماهير عن مشاركتها فى عملية السياسة. فإذا كان للديمقراطية تأثير صادق، فإنها بهذا الشكل تحدث ثورة حقيقية فى الأشكال الجادة، خاصة إذا ما قورنت مع مثيلتها القديمة التى عرفت فى مصر القديمة وروما التى يمدنا التاريخ بكثير من شواهدها. إننا حينما نريد قياس شىء معين، فلابد أن نقيسه على أشياء سابقه عليه(٢٢).

فإذا كانت عملية مشاركة الجماهير فى الحكم من المحرمات فى المجتمعات القديمة، فإنه في إطار الدولة الديمقراطية الحديثة نجد على العكس من ذلك، حيث حدوث إمكانية لممارسة الجماهير لعملية الحكم، وهذا ما تفرزه بصدق عملية صناديق الاقتراع على مجلس النواب أو البرلمان الذين يؤثرون علي القرارات التى يتخذها القادة التنفذيين. أن وجود الاحزاب الكبيرة يساهم بشكل محتوم في التركيب السياسى، وفى صياغة السياسات وصنع القادة فى الدول الحديثة(٢٣).

إن مشاركة الجماهير فى صنع السياسات تتضح بجلاء فى الواقع الرأسمالى، وبالتالى فهى ليست حكراً علي الاشتراكية التى تتغنى بضرورة تحقيق ذلك. فإذا كان الاقتصاد الحديث يقوم على أساس اشتراكى، ويسعى إلى الحصول على مستوى من الكفاءة التكنولوجية فى إنتاج وتوزيع السلع، فإن ذلك يتطلب زيادة هائلة في البيروقراطية المهنية. وإذا كان تقسيم العمل والتخصص يعد سمة أساسية للاقتصاد الحديث، فإنه فى إطار الاشتراكية يتضمن قدراً أعلي من البيروقراطية التى تقتصر علي كل شىء فى الدولة. إن انتشار

البيروقراطيه فى الرأسمالية الحديثة تعد سببا ونتيجة لتحليل القانون والسياسة والصناعة، ولتحليل هذه الاسباب، فإن فيبر يستند في تحليله إلي الأشكاليات التى اكتنفت التطور الرأسمالى خاصة من الناحية الوظيفية والمادية، تلك التى تتمثل فى الشكل العقلانى الذى إتصفت به الرأسمالية الحديثة(٢٤).

فصل ختامی

أثنى عشر : تأثير ماركس

إنه من الصعوبة بمكان تحليل العلاقة بين كتابات ماركس من ناحية ودوركايم من ناحية أخرى، بطريقة صحيحة دون الإشارة إلى التغيرات السياسية والاجتماعية، لقد إشترك كل من دوركايم وفيبر فى نقد ماركس وكيلوا له وتفانوا فى دحض أفكاره. إن ذلك يدعونا إلى القول أن جزءً كبيراً من كتابات فيبر وتفكيره كان يمثل حواراً طويلاً مع شبح ماركس خاصة وقت أن حظيت أفكاره بقدر كبير من القبول والعقلانية فى أواخر القرن التاسع عشر، والتى من شأنها أن ساهمت فى ظهور الماركسية كحركة سياسية ديناميه. لقد شكلت الماركسية عنصراً هاماً فى فكر كل من دوركايم وفيبر، إلى الحد الذى يمكننا إعتبار أعماله بمثابة إنجاز لسياسه عملية محددة، أكثر من كونها نظرية «أكاديمية» لدراسة المجتمع.

١ - المجتمع والسياسة فى المانيا: رؤية ماركس

بإنقضاء القرن التاسع عشر كانت المانيا تنقسم إلى تسع وثلاثين مقاطعة متنافسة، وكان وقتذاك بروسيا والمانيا تمثلان القوتان العظميان اللتان كانتا يمثلان عقبه كأداء أمام أنجاز عملية وحدة المانيا، فالنمسا بعد عام ١٨١٥ كان تعداد سكانها من غير الالمان يفوقون تعداد الألمان، ويرجع ذلك إلى احتضان النمسا لأعداد كبيرة من البولنديين الذين تركزوا وتمركزوا فى شرق البلاد.

وإذا كانت النمسا وقتذاك تعج بالبولنديين، فإن ذلك يعد السبب فى خوف النمسا من أتمام الزواج الكاثوليكى بينهما وبين روسيا، لقد عارضت هذه الوحدة خوفا من أن يعيد سيطرة البولنديين على الواقع النمساوى مرة أخرى(١).

وإذا كان ذلك كذلك هو الواقع الألمانى. فإنها فى الوقت نفسه لا يمكن أن تنفصل عن

الأحداث التى شهدتها فرنسا فى عام ١٧٨٩، لقد أثرت هذه الأحداث بصورة بالغة على الواقع الأوربى برمته، لذا لا نجد الواقع الألمانى يخلو من هذه التأثيرات(٢).

ويجدر أن نشير فى هذا الصدد، انه إذا كان ماركس قد كتب وصدر رؤاه النقدية، وكان نصب عينيه الواقع الأنجليزى والفرنسى بشكل عام، فإنه فى الوقت عينه كان يحدوه الأمل فى قيام واندلاع رياح التغيير والثورة فى المانيا. وبيد أن المانيا فى ذلك الوقت لم تكن تتمتع بطبقة بروليتاريه حقيقية، نجد أنه كان يأمل فى اندلاع ثورة برجوازيا. أن فشل الثورات فى عام ١٨٤٨ جعل ماركس يفقد تفاؤله فى حدوث قفزات المانية نحو المستقبل، ناهيك عن أن أحداث هذه الثورات كانت تمثل نقاط الالتقاء بين الأفكار الماركسية والفيبريه. إن التنظير للواقع فى المانيا هو الذى أفضى إلى نفيه فى أنجلترا، فضلاً عن اعتراف فكرى بأهمية الشرح التفصيلى لقوانين الحركة فى النظام الرأسمالى.

أو بقول أخر، إن توضيح التناقضات الاجتماعية السائدة فى هذا الواقع الذى كان تدعمه النظم الاجتماعية والسياسية التقليدية، يعتبر من العوامل الحاسمة فى التأثير وإتساع دور الحركة العمالية، وإذا كان ماركس قد وعى بالتناقضات الاجتماعية على أرض المانيا، فإنه أيضاً ركز على التباينات بينها وبين ما هو قائم فى الواقع الفرنسى والبريطانى، إن اهتمامه بكل التناقضات الاجتماعية فى إطار المجتمعات سابقة الذكر، جعله يخرج بنتيجة هامة مؤداها أن القوة الاقتصادية هى ضمانه السيطرة السياسية، أو بمعنى آخر، أن السيطرة على الاقتصاد تمثل ركيزة أساسية فى السيطرة على بقية المجتمع ومن ثم الهيمنة على الصعيد السياسى(٣).

وينبغى أن نشير هنا، أن ماركس إذا كان قد نظر إلى القضية التى ذكرناها فى السطور السابقة فى ضوء الواقع الألمانى، فهو أخذ من الواقع الأنجليزى مثالاً أو نموذجاً للتطور الرأسمالى، وهو ما أفضى به فى كتابه المعنون برأس المال. لقد وقف ماركس على كثير من القضايا التى أكتنفت الواقع الألمانى، وفى ضوء ذلك الواقع فهو يرى أن «البلد الأكثر تطوراً

فى الصناعة، يظهر للبلد الأقل تطوراً صورة مستقبليه».

٢ - علاقة فيبر بماركس والماركسية

لقد نجح بسمارك فى تقوية التضامن الداخلى والتطور الاقتصادى لألمانيا، ذلك النجاح الذى يعد إشارة البدء لجذب «فيبر» تجاه السياسة وعلم الاجتماع بصورة عامة. إن أقتراب «فيبر» من مضمار السياسة والتدين فى شئون المجتمع جعله يصر على إستخدام السلطة السياسية كمفهوم يتسق مع القيم التحرريه السائده فى أوربا الكلاسيكية، وهذه تعد أحدى التناقضات فى كتابات «فيبر». أنه أخطأ خطأً فادحاً حينما تصور أن الثورة الراديكالية لا تعتبر الوسيلة الوحيدة للاستقلال السياسى والتقدم الاقتصادى للطبقة العامة، حث أنه يرى أن نمو السلطة السياسية وتحسين الظروف الحياتيه للطبقة العاملة، تعد من الأشياء الممكنه فى إطار الرأسمالية. كما أنها فى الوقت عينه هى فى مصلحه الطبقة البرجوازية أيضاً. أو بقول آخر، إنها فى النهاية سوف تفضى إلى تأييد الطبقة البرجوازية كطبقة مسيطرة، وفى المقابل، فإن تقوية الطبقه البرجوازية سوف يعمل على إيجاد نظام حكومى يفضى سلطة سياسية حقيقية على البرلمان، الذى من شأنه أن يعمل على خلق قادة سياسية حقيقية، وذلك عكس ما كان قائماً وقت حكم بسمارك، الذى يرى فيبر أنه ترك ألمانيا بدون الحكم الذاتى للبرلمان اللازم لتفريغ القاعدة السياسية التى بإمكانها تولى قيادة آلية الحكم اللازمة لوحدة ألمانيا فى مواجهة الضغوط العالمية(٤).

وإذا كان فيبر قد رأى أن الثورة ليست كافية لتحقيق الاستقلال السياسى والاقتصادى للطبقة العامله كما سبق أن أوضحنا قبل قليل، فإنه لم ينف عملية الصراع الطبقى فى التاريخ. أنه لم يوليه نفس الأهمية التى منحها ماركس له. وعلى الرغم من أن مفاهيم «فيبر» عن الطبقة والصراعات الطبقية ليست مختلفة تماماً عما أورده ماركس فى تشريح المجتمع الرأسمالى، إلا إنه لم يوافق على أن محك الملكية هو الوحيد الذى من خلاله يمكن أن تقسم الطبقات الاجتماعية فى المجتمع(٥).

إنه وفق ذلك يرى أن مجموعات الصراع على السلطة لا تعتبر من الأشياء المهمة، إذا ما قورنت بالصراعات التى تقوم بين الأحزاب الاجتماعية، فمن وجهه نظر «فيبر» أن إختلاف أهتمامات ومصالح الطبقات الاجتماعية لا يمكن أن تقتصر فقط على المصالح الاقتصادية، وأنما لابد أن تمتد إلى مجالات أخرى. فعلى سبيل المثال، فإن الاحزاب السياسية لها مصالح تنبع من موقفهم الطموح لاكتساب السلطة، برغم أن هذه المصالح لا ترتكز على مواقف طبقية مشتركه.

٣ - فرنسا فى القرن التاسع عشر: ماركس ونمو الماركسية.

إذا كانت أفكار «ماركس» والماركسية تعد جزءاً أساسياً من عالم «فيبر» الفكرى، فإن هذا الحال يختلف تماماً لدى «دوركايم». ودلاله ذلك أنفاق ماركس معظم أوقاته فى المانيا، وحتى معظم كتاباته كانت قد كتبت بالالمانيه، ناهيك عن إن هذه الفترة لم تشهد قيام حزب سياسى مؤثر مثلما كان قائماً الحزب الديمقراطى الاشتراكى الألمانى(٦).

وعلى الرغم من أن دوركايم قد قضى فترة طويلة فى الدراسة بالمانيا، إلا أنه لم يحمل منها شيئاً، إذا ظلت مبادئه الفكريه فرنسية اصيله، اللهم إلا مفهومه السياسى والاجتماعى الذى كان متوافقاً فى بعض النواحى مع فيبر، الذى عاش وكتب فى ظل تنامى الأفكار الليبراليه التى صدرتها الثورة الفرنسية، التى كانت قومية محافظة من جانب وإشتراكيه راديكالية من جانب آخر(٧).

وينبغى أن نشير هنا، أنه على الرغم من قضاء ماركس معظم أوقاته فى المانيا، إلا أنه توجهه بقوة كان تجاه فرنسا، لقد آمن ماركس أن فرنسا فى الاربعينات من القرن الثامن عشر، كانت تتسم بالتفوق النسبى على الصعيد السياسى إذا ما قورنت بالمانيا، إذ يرى أن المناخ السياسى الذى شهده المفكرين الإشتراكيين، كان له رد الفعل القوى فى أنهيار النظام الاقطاعى. إن أحد الانتقادات الأساسية التى وجهها ماركس ضد غالبية الاشتراكيين الفرنسيين الالمان، هو أنهم استوردوا أفكارهم من فرنسا برغم تباين الظروف المادية

والمؤسسيه بين الدولتين. وإذا كانت البرجوازية قد لعبت دوراً رئيسياً فى تطوير الواقع الاجتماعى الفرنسى، فإنه لا يمكن أن نغفل دور البروليتاريا التى لعبت دوراً مهماً فى ثورة باريس عام ١٩٤٨، والتى بها استطاعت البرجوازية، أن تدشن نصرها، وتقوض دعائم المجتمع الاقطاعى، أو قل انهت على رد الفعل المعاكس للقوى المحافظة لثورة ١٧٨٩. لقد كتب انجلز فى ذلك يقول «... لقد أثبت التاريخ أننا كنا مخطئين، إذ اتضح فى ذلك الوقت أن حاله التطور الاقتصادى لم تكن من النضوج حتى يستطيع أن يقضى على نمط الإنتاج الرأسمالى...»(٨).

وفى هذا الإطار ناقش ماركس موقف فرنسا فى منتصف القرن التاسع عشر فى مقالين مطولين هما «الصراع الطبقى فى فرنسا» و«لويس بونابرت» والذى أشار فيهما إلى الارتباط الوثيق بين الاقتصاد والدولة. وعلى الرغم من اشارته هنا إلى الواقع الفرنسى، إلا أنه اتخذ من انجلترا نموذجاً لنظريته حول رأس المال، أنه هنا يعتبر فرنسا أنقى مثال للسياسة البرجوازية المتحررة المتقدمة، إن الظروف الخاصة لتطور انجلترا التاريخى- حسب رأى ماركس- خلقت دولة تقوم على تحالف بين البرجوازيين وبقايا الارستقراطية القديمة المالكه للأرض(٩).

لقد كانت فرنسا على النقيض من ذلك، حيث لم يوجد مثل هذا التحالف واتضح فيها بجلاء الصراعات الطبقية، أنه وفقاً لماركس، فإن البرجوازية الفرنسية و البروليتاريا هم رجال السياسة فى أوربا، كما كان الالمان الفلاسفة، والانجليز الاقتصاديين السياسيين(١٠)، إن ماركس لم يكن يتوقع أن فرنسا ستدخل حرب مدنية جديدة سيخرج منها البروليتاريا منتصره، ولكن الأزمة وقعت بعد مرور عشرين عاماً، لكن ليس كما توقع ماركس كنتيجة للكساد الاقتصادى البريطانى، وإنما نتيجة للحرب المدمرة التى خاضها نابليون ضد فرنسا فى عام ١٨٧٠(١١).

ومن الأهمية بمكان أن نوضح هنا إذا كانت هذه الاحداث قد شكلت رؤى وأفكار كل

منهما، إلا أنه لا ينبغى لنا أن نغفل إنتصار بسمارك الذى يشكل محوراً حاسماً للربط بين أفكار الكتاب الثلاثة الذى نحلل أفكارهم فى هذا الكتاب[١٢]. أن العنصر العسكرى الذى أحرزته ألمانيا كان محفزاً لبرنامج بسمارك للسيطرة الروسية لاقامة دولة ألمانية موحدة، على العكس من الأوضاع فى فرنسا، التى كانت فيها النتائج حتمية نتيجلة للاذلالات التى منى بها قطاعات عريضة من الشعب. وإذا كانت الماركسية قد ترعرعت فى فرنسا خاصة فى أواخر القرن التاسع عشر، فإن ظلها كان باهتاً وقت سيطرة الحزب الديمقراطى الاشتراكى الالمانى فى نهاية القرن ذاته، حيث كان اختلاط التقاليد الاشتراكية التى تعايشت معها الماركسية امراً مستحيلاً[١٣].

٤ – تقدير دوركايم لماركس

فى هذه الظروف ليس من الصعب أن نفهم لماذا كان تأثير الماركسية ضعيفاً على دوركايم فى أوائل حياته الفكرية، أنه كان على العكس من ماركس لا يحب أن تعجم ذاته فى أى عمل سياسى نشط، فضلاً عن ابتعاده الدخول فى خضم الصراعات والمداخلات السياسية التى كانت تتم فى مطبخ السياسة. وعلى الرغم من موقف دوركايم السابق، إلا أن مقترحاته بشأن تأسيس نقابات مهنيه تقوم بدور الوسيط بين الفرد والدولة، كانت تضرب بجذورها فى الاشتراكية الراديكالية[١٤].

وحرى بنا أن نوضح أن هذه الأفكار بالنسبة لدوركايم، كانت تستند باساس اجتماعى بحت، وهو ما يوضحه نتائج كتابه «تقسيم العمل». فمن الخطأ أن نعتقد أن دوركايم كون هذه الأفكار من خلال ارتباطه بالمصالح السياسية التى تنادى بضرورة سيادة التضامن الاجتماعى الذى افتقره الواقع الأوربى غداه قيام الثورة الفرنسية[١٥].

وإذا كان دوركايم قد شدد على سيادة اللحمة فى النسيج الاجتماعى من خلال الأخلاق التى أفتقدها الواقع الفرنسى بعيد تدمير المجتمع الاقطاعى، فإنه أيضاً كان متعاطفاً مع برامج الرعاية الاجتماعية التى تقدمها الدولة للعاطلين والمرضى وكبار السن، فضلاً عن

اصراره بضرورة التوافق مع القواعد الأخلاقية للتنظيم الصناعى الجديد[١٦].

إن الانتشار المتزايد للماركسية بين قطاعات مختلفه من الحركة العامله فى عام ١٨٩٠، وازدياد الواقع الفكرى بهذه الرؤى التنظيريه والنقدية للواقع الأوربى، دفع مزيداً من العلماء والمفكرين إلى الاهتمام بالماركسية. والواقع أن دوركايم لا يشذ عن هؤلاء، إذ أنه حاول بطريقة غير مباشرة أن يقف على العلاقة بين الماركسية وعلم الاجتماع. لقد أثر الفكر الماركسى على الواقع الفكرى الفرنسى، ولعل أبرز شهادة على ذلك هو إنتشار الأفكار الماركسية فى فرنسا، ناهيك عن ظهور كثير من الترجمات الفرنسية ليس لماركس فقط ولكن لانجلز وكاوتسكى ولابريولا.

كلمة أخيرة

من الأهمية بمكان أن نشير في خاتمة هذا العمل إلى أن المقولات الاجتماعية التي طرحها كل من ماركس ودوركايم وفيبر تضرب جذورها بعمق في طبيعة التركيب الاجتماعي للمجتمع الرأسمالي الحديث. إن تحليل ماركس للرأسمالية يستند بالأساس على افتراض اساسي مفاده أن وجود النظام الاجتماعي للرأسمالية الحديثة يتطلب ضرورة التوسع في تقسيم العمل، ذلك الذي ينجم عنه الآثار السلبية لعملية الاغتراب في المجتمع من ناحيه، وزيادة عملية الفرز الاجتماعي بين الطبقات الاجتماعية من ناحية أخرى.

أنه وفقاً لماركس، فإن ظهور هذه التباينات الاجتماعية يعود إلى أصول النظام الرأسمالي وطبيعه تكوينه، تلك التي تمظهرت منذ نشوء الرأسمالية في أوربا، خاصة بعد أن تمت عملية تجريد المنتجين من آليات أنتاجهم، ذلك الأمر الذي فضح الرأسمالية ووسمها بالطبقية. إن وجود طبقة برجوازية يفترض مقدماً أن يكون هناك طبقة أخرى تابعه من المعدمين والتي لا تملك سوى قوة عملها.

وإذا كان النظام الطبقي الذي عرفته أوربا لم يكن جديداً، من حيث عرفت مثيله في أوربا الاقطاعيه، إلا أنه لا يغيب عن أذهاننا أن هذه الطبقية تختلف في الأولى عن الثانية، ففي اطار النظام الاقطاعي كانت السيطرة مؤسسة على نمط إنتاج مغاير، ناهيك عن أن وسائل الإنتاج كانت مغايره أيضاً. لقد لعبت هناك الأرض دوراً محورياً في عمليات التمايز الطبقي.

وعلى الرغم من أن طبيعة التمايز تستند على أسس مغايرة في كل من النظام الرأسمالي والنظام الاقطاعي، إلا أن ثمة قاسم مشترك بينهما، ذلك الذي يتبدى في عدم السيطرة المادية، وفصل العامل عن وسائل إنتاجه وزيادة معدلات الاغتراب. وإذا كانت هذه الأشياء التي تجمع بين الاقطاعية والرأسمالية، إلا أن ثمة إفتراق بينهما، ذلك الذي يتمثل في زيادة القوة الانتاجية في النظام الرأسمالي، وسيادة العلمية، وتقدم التكنولوجيا، واحلال السوق محل

الدين . لقد أنتهى الدور الذى كان يلعب الدين فى المجتمعات الاقطاعية.

ويبد أن ماركس قد شدد بقوة على أن عملية تقسيم العمل تعد أحد السمات المميزة للنظام الرأسمالى، فإن دوركايم يرى أن هذه العملية برغم كونها صورة شاذة، إلا أنها لا تعد نتيجة ضرورية للتوسع فى التمايزات الاجتماعية. وفى نفس الإطار يضيف أن الصراع الطبقى الذى يتولد نتيجة لعملية تقسيم العمل ومن ثم التمايزات الاجتماعية، ليس نتيجة لعدم تجاوب المؤسسات الطبقية مع توزيع المواهب الطبيعية، وإنما لطبيعة انتشار التضامن العضوى الذى لا يعود إلى شخصية الرأسمالية كنظام طبقى بقدر ما يعود إلى التخصص العضوى للتقسيمات المهنية السائده فيه. إن تقسيم العمل شرط ضرورى لتطور المجتمع الحديث.

وإذا كان ماركس ودوركايم قد نظرا إلى المجتمع نظرة خاصة، فإن فيبر هو الآخر له رؤية مخالفه، لقد شدد فيبر على السمه العقلانيه الرشيدة للمشروعات الرأسمالية الحديثة، وعلى ذلك فالعلاقة الطبقية التى يعتبرها ماركس حجر الزاوية لقيام الرأسمالية تعد من وجهه نظر فيبر أحد العناصر فى عملية عدم سيطرة العامل على وسائل الانتاج وليس كلها . ولما كانت الماركسية من وجهه نظر تعمل على انهاء الطبيعة الطبقية للنظام الرأسمالي، فإنه من وجهه نظره يرى أن الدعوة إلى التحول الاشتراكى لن يفضى إلا إلى مزيد من التبرقط، بل وزيادتها وتحكمها على جميع الأصعدة، أى أنها تصبح كما هى فى الرأسمالية طبقة فى مقابل طبقة أخرى.

مـراجـع الكـتـاب

أولاً : مفتاح اختصارات المراجع

ثانياً : إختصارات المراجع والاشارات

ثالثاً : ببليوجرافيا المراجع الموضوعة بالنص.

أولاً : مفتاح أختصارات المراجع

جدول الاختصارات المستخدمة

قبل أن نطرح الأفكار الواردة فى الكتاب الراهن*، يتبقى لنا أن نشير إلى قائمة بالاختصارات المستخدمة التى سوف نورد ذكرها بشكل متكرر هنا، خاصة في هذه الطبعة – يقصد الطبعة الأنجليزية – وهى ذاتها التى سوف أقوم بوضعها فى قائمة فى آخر الكتاب، إننا بذلك لم نشأ أن نكرر ذكر المصادر التى تشير دائماً إلي ما اقتبسانه فى النص الذى ترجمناه، أو أوردنا تعديله، وأحرى بى أن أشير إلي أننى دائماً ما أضع المصدر الأنجليزى أولاً، علي أن يأتى ذكر المصدر الأصلى ثانياً.

والآتى هم أهم الاختصارات المستخدمة فى هذا الكتاب:

أولاً : الأعمال الخاصة بماركس وانجلز

رأس المال	Cap
البيان الشيوعى	CM
الأعمال الأولى لكارل ماركس	EW
الايديولوچية الألمانية	G I
المخططات الفلسفية	Gru
الاعمال الكامله	S w
Werke	w e
أعمال ماركس الشاب حول الفلسفة والمجتمع	Wy M

* ثبت المؤلف هذه الاختصارات فى صدر الطبعة الانجليزية حتى يسهل علي القارئ الاحالة إلي المرجع الأصلى، ولما كنا قد غيرنا من طبيعة ومكان ثبت المراجع، فقد آثرنا أن نضعها فى المكان الحالى حتى يسهل على القارئ فى الترجمة العربية متابعة المصادر الأصلية.

«المترجم»

ثانياً : الأعمال الخاصة بدوركايم

DL	De La تقسيم العمل فى المجتمع
DTS	Dela division du travail social
EF	الأشكال الأولية للحياة الدينية
FE	Le formes élémentaires de la vie Religiou life
PECM	المعايير المدنية والأخلاق المهنية
RMS	Les regles de la Methode sociologique
RSM	قواعد المنهج السوسيولوجى
Soc	الاشتراكية
SU	الانتحار
LS	Le Suicide

ثالثاً : المجلات والدوريات

AS	حوليه علم الاجتماع
RP	Revue Philosophique

رابعاً : الأعمال الخاصة بماكس فيبر

ES	الاقتصاد والمجتمع
FMW	من ماكس فيبر : مقالات فى علم الأجتماع
GAR	Gesammelte Aufsatze Zur Relioignsmoioloquie
GASS	Gesammelte Aufsatze Zur soziologie and soziálpolitik
GAW	Gesammelte Aufsatze Zur wissenschoftslenre
GPS	Gesammelte Politische Schriften
MSS	منهجية العلوم الاجتماعية
PE	الأخلاق البروتستانتيه وروح الرأسمالية
RC	الدين فى الصين
RI	الدين فى الهند
WUG	Wirtschaft und Gesellschaft

ثـانيـاً : المراجــع والاشــارات



١ - المراجع والإشارات الخاصة بالمقدمة

١- اللورد أكتون، محاضرة حول التاريخ الحديث، لندن، ١٩٦٠، ص ١٩

2- Deane P. and cole W. , British Economic Grouwth, (cambridge, 1969), PP. 182- 92

3- Landes D. S. , the unbo wnd Prometheus, (cambridge, 1969), P. 125.

٤- هناك تباين فى المستويات الاقتصادية بين بريطانيا وفرنسا والمانيا خاصة فى نهايات القرن الثامن عشر. حول ذلك أنظر:

Martwell R. M., The causes of the industrial Revolution in England, (London, 1967). PP. 139-74

٥- المرجع نفسه، ص٤٥

٦- المرجع نفسه، ص٥١

7- Lenin V. I, "The Three Sources and Three Compoent parts of Marxism" Lenin selected Works, (London, 1969), PP. 20-32

8- Lichtheim; Marxism: an Historical and critical Study, (London, 1964), PP. 238- 243

٢ - المراجع والإشارات الخاصة بالجزء الأول

كـــارل مـــاركس

ا - مراجع كتابات ماركس المبكرة.

١ - من المهم أن نلاحظ أن بعض التعليقات الواردة هنا فى هذه المقالات، ما هى إلا نوعاً من المحاولة للتمييز بين عدد من الموضوعات ذات الأهمية فى كتابات ماركس الأخيرة مثل :

A. Cornu, Karl Marx et friedrich Engles, (Paris, 1955), Vol. I, pp. 65 - 66.

إن معظم الخصائص اللافته للنظر فى مثل هذه المقالات تتمثل فى الخوض فى مثالب ماركس التى أشتهر بها فى مرحلة المراهقة أو عدم النضج.

2 - W Y M, p.39.

٣ - المرجع نفسه، ص ص ٤٠- ٥٠.

٤ - المرجع نفسه، ص ص ٤٢- ٤٧.

٥ - المرجع نفسه، ص ٤٣.

- Report C. Tucker, Philosophy and Myth in Karl Marx, Combridge, 1965), pp. 31-69.

٧ - حول وجهه نظر هيجل الشاب، أنظر التحليل الذى قدمه المصدر التالى:

Georg Lukacs, Der Jung Hegel (Zurich and vienna, 1948), pp. 27 - 130.

٨ - أنظر:

Hanns Gunther Reissner, E duard Gans (Tubingen, 1965).

٩ – حول تأثير باور على ماركس أنظر المناقشة الحديثة التى أوردها:

Georg Gurvitch, La Sociologie du Jeune Marx, (Paris,1950), pp. 568 - 580

ولنفس المؤلف يمكن الرجوع إلى :

Marx before Marxism, (London, 1970).

10 - Ludwig Feuerbach, the Essence of Christianity, (New yourk, 1967).

11 - S W, Vol. I, P. 368.

١٢ – أنظر :

Macclellan, The young Hegelians and karl Marx, pp. 92- 97.

١٣ – راجع فى ذلك :

Feuerbach, Sammtliche werke, Vols. 1-3.

14 - Sammtlich wereke, Vol.2, P. 299

15- We, Vol. 27, P.

١٦ – ينبغى لنا أن نوضح أن ماركس لا يعتبر أول من إستخدم المادية التاريخية، بل الصحيح أن أول ظهور لها كانت فى كتابات انجلز.

17 - Wẏ M, p. 16; we, vol. 1, p.224.

١٨ – يمكن الرجوع حول ذلك إلى :

Jean Hyppolite, "la conception hegelienne de L' etat et sa critique par Karl Marx", in : Etudes sur Marxet Hegel, (paris, 1955), pp.

120- 141.

19 - WY M, P. 176

٢٠ - أنظر المناقشة التى أثارها ماركس حول طبيعة المجتمع الأقطاعى فى :

We, vol. 1, pp. 273 ff.

21- WY M, P. 176, we, vol. 1, P. 232

22 - WYM, p. 202; we, Vol.1, P. 326.

٢٣ - للوقوف على التباينات فى وجهات النظر حول ذلك أنظر:

Lichtheim, pp. 38 - 40, sholomo avineiri, the social and political thought of karl Marx, (Cambridge, 1968), pp. 33 - 40.

24 - WYM , pp. 214 - 215.

٢٥ - لقد تم نشر هذه المقالة فى فبراير عام ١٨٤٤، أنظر:

WYM , pp. 249 - 264.

ونفس الأفكار تجدها أيضاً فى الأفكار التى طورها ماركس فيما بعد فى نفس المقالة.

26 - EW, p. 44, we, vol. 1, p. 379

وينبغى أن نشير هنا إلى أن كل عبارات ماركس كانت تتركز بالأساس علي إلغاء الدين والدولة والاغتراب، أو بمعنى آخر الرأسمالية ككل.

27 - EW, p. 45.

٢٨ - المرجع نفسه ، ص ٥٢ We, vol. 1, p. 39.

٢٩ - المرجع نفسه، ص ٥٢.

٣٠ - المرجع نفسه، ص ص ٥٧ - ٥٩.

٣١ – المرجع نفسه، ص ص ٥٨ – ٥٩.

32 - EW, pp. 137 - 138, we, Ergde, vol. 1, pp. 573 - 524

٣٣ - المرجع نفسه، ص ص ١٢٠ – ١٢١.

٣٤ – المرجع نفسه، ص ٦٩.

٣٥– المرجع نفسه، ص ١٢١.

٣٦ – المرجع نفسه، ص ١٢٣.

وعلي المستوى المعرفي الواسع، لقد نقد ماركس هيجل حينما حاول أن يربط الطبيعة بالشيء أو الموضوع بالاغتراب. لقد علق ماركس على الأسباب المثالية لدى هيجل بنوع من النقد علي نفس فكرة اغتراب الوعي الذاتي، ثم تابعها بالموضوعية ليس فقط علي مستوى الممكن، ولكن باغتراب الذات الإنسانية.إن الحقيقة الموضوعية، أن ماركس حاول أن يثبت أن الطريق الآخر لوجود الاغتراب هو نقيض تشيؤ الأشياء التي تعد من أهم خصائص النظام الرأسمالي، ومن المهم أن نوضح أن هناك قسطاً كبيراً من الكتاب سقطوا في عدم التمييز بين التشيؤ والاغتراب.

٣٨ – المرجع نفسه، ص ١٢٣.

٣٩ – المرجع نفسه، ص ١٢٢.

٤٠ – المرجع نفسه، ص ص ١٢٣ – ١٢٤.

٤١– المرجع نفسه، ص ١٢٥، We, Erged, vol 1, p. 514.

42 - WE, P 193.

43 - Feuerbach, essence......, op. it., pp. 1 - 12

٤٤ – هناك إختلافان أساسيان في ذلك نجدهما في:

H. Popitz, der entfredete mensch, (frankfoort, 1967).

45 - EW, P. 158, we, Ergde, vol. 1, P. 539.

٤٦ - أنظر أسفل الصفحات من ٢١ إلى ٢٢.

47 - EW, P. 161, we, Ergde, vol. 1, P. 541.

48 - EW, P.127.

٤٩ - المرجع نفسه، ص ١٤٨

٥٠ - المرجع نفسه، ص ١٧٧.

٥١ - المرجع نفسه، ص ١٧٩.

52 - Instvan meszoros, Marx's theory of Alienltion, (London, 1970).

53 - EW, p. 64.

54 - we, vol. 1, pp. 480 - 496.

55 - EW, p. 154, we ergde, vol. 1 pp. 534 - 535.

٥٦ - المرجع نفسه، ص ١٦٧، ص ٥٥٣.

٢ مراجع المادة التارخية :

1 - Sw, vol. 1, p. 364.

وتجد هناك تقيم آخر لانجلز يحمل نفس المعنى للكتاب الأول نجده فى الأيديولوجية الالمانية أنظر فى ذلك:

A. voden, talks with Engles, in :Remini scences of Marx and Engles, (Moscow, n.d), pp. 330 ff

2 - SW, vol. 1, P. 362, we, vol. 13, p.8,

3 - Sw, vol, p. 359.

4 - EW, p. 166

وحول مفهوم ماركس حول العمل أنظر:

Helmut Klages, technis cher Humanismus (stuttgart, 1964), pp. 11 - 128.

5 - CM, p. 186, we,vol. 4, 486.

٦ – تتلخص وجهه نظر ماركس حول مفهوم الاغتراب فى كتاباته الأخيرة، وخاصة فى عمله الأخير، وعلى ذلك فإن هذا المفهوم ينحصر بالأساس فى أعماله الأولى والأخيرة، التى عبر عنها:

Louis feuer, what is alienation?

ويتضح ذلك أيضاً فى مفهوم

New politics, 1962, pp. 116-34.

وأيضاً فى:

Daniel Bell, The Debate on alienation, in : Leopld Labedz, Revisionism, (London, 1963), pp. 195-211.

ولمقارنة العبارة، وما هو عكس الرؤية السياسية انظر على سبيل المثال:

Louis Althusser, for marx (London, 1969), pp. 51 - 86.

7 - Ew, p. 195.

٨ – تعتبر أطروحه فيورباخ التى نشرها أول مرة فى عام ١٨٨٨، هى التى وضع أنجلز عليها مجموعة من الملاحظات الرائعة التى حاولت إستشراف مستقبل العالم الجديد، أنظر:

Sw, vol. 2, p. 359.

وهنا سوف اقتبس منها الترجمة التى جاءت فى:

WyM, pp. 400 - 2

9 - WyM, p. 402.

10 - WyM, p. 401.

11 - Ew, p. 197.

12 - Ew, p. 202.

ولتوضيح نفس المعنى يمكن الرجوع إلى أسفل صفحات ٤٠٣ - ٤٠٦ فى المصدر نفسه.

١٣ - لم يتحدث ماركس بالطبع عن المكانه، كما أنه لم يستخدم تعبير الافتراضات الأنطولوجيه، أنظر على سبيل المثال فى ذلك:

H.B. Acton, theillusion of the Epoch (London, 1995).

ولاقناعنا فى ذلك، حاول دحض وجهة نظر ماركس المادية ذات المعنى التقليدى، وحول ذلك راجع:

Alfred schmidit, Der poegriffder Naturin Der Leher van Marx (frankfurt, 1962).

وأيضاً:

Z. A. Jordan, the Evolution of Dialectical Materialism (London, 1967).

14 - GI, p. 57, we, vol. 3, p. 43.

15 - GI, pp. 38 - 9, we, vol. 3, p. 27.

16 - GI, P. 60.

وأنظر أيضاً

Holy family, or critique of critical critique(Moscow, 1956), p. 125.

17 - GI, p.60.

ويجدر أن نشير فى هدا الصدد أن ماركس قد وجه مجموعة من الانتقادات لبرودون مستخدماً فى ذلك الجدل الهيجلى. لقد حاول برودون ببساطة أن يحل الفئات الاقتصادية بالأفكار، ومن ثم فهو حاول الأخلال بدراسة التطور التاريخى. لقد اعتبر برودون العلاقات الاقتصادية مثلها مثل أى حالة أجتماعية يمكن أن تأتى بالأخرى، ونتيجة لذلك فهو فضل إستخدام قضية أخرى مضادة للقضية نفسها، فضلاً عن محاولته فى إطار ما هو منطقى أن يستخدم عناصر مجردة فى تفسير الأسباب الإنسانية. أنظر:

The poverty of philosophy (London, nd)p. 93.

١٨ – خطاب إلي المحرر أو بكستفينى زابسكى، وقد ترجم بعد العمل الذى قدمه كل من بوتومور وماكسيملين روبل، أنظر:

T.B. Bottomore and Maximilien Rubel, Karl Marx: Selected writings in Sociology and social Philosophy (London, 1963) p. 38.

19 - Gi, p.33.

20 - pre - capitalist Economic formation (London, 1964), p. 96, Gru, pp. 395 -6.

21 - Economic formation, p. 81.

22 - Ibid, p. 87, Gru, p. 389.

23 - cap, vol, I, pp.87-9.

ويتشابه دوركايم فى هذه الملاحظة.

24 - Pre - capitalist Economic formation, pp. 122 - 3.

25 - Cap, vol. I, p. 351.

26 - The American Journalism of Marx and Engels (New yourk, 1966), Articles on India (Bombay, 1951), Marx on China 1853 - 60, (London, 1968).

27 - Pre- capitalist Economic formation p. 70.

28 - Cap, vol. I, p. 358.

إن تركيب النمط الأسيوى للإنتاج، يقوض فى النهاية تأثير السيطرة الاستعمارية.

٢٩- هذه النقطة الأخيرة التى طرحها ماكس فيبر، يمكن الإشارة إليها من خلال تجربة كل من الهند والصين.

30 - GI, p. 65, we, vol. 3, p.50.

31 - GI, p. 66.

٣٢- لقد ناقش ويتفوجل الأستنتاج الذى سقط فيه ماركس، والذى يأتى من خلال وجهه نظره التى ترى أن نمط الإنتاج الأسيوى يستند على وجود طبقة حاكمة وتكوين زراعى إدارى بيروقراطى. راجع.

Karl A. wittfogel, oriental Despotism (New Haven, 1957), p. 6.

منذ أن أشار ماركس إلى المجتمع الروسى كنمط أسيوى للإنتاج، فإن خصائص الطبقة فى هذا النمط يمكن أن نعتبرها فرع سياسى. لقد أعطى ويتفوجل تأييداً قويا للجدل الذى دار

فى المجتمع الأسيوى بين العلماء السوفيت، أنظر الفصل التاسع، وأيضاً يمكن الرجوع إلى

George Lichtneim, Marx and the "Asiatic Made of production".

33 - GI p. 33

34 - Pre - capitalist formation, pp. 79 - 80.

35 - Ibid, p. 83.

36 - Ibid, pp. 92 - 3.

37 - American journalism of Marx and Engels, p. 77.

38 - Pre - Capitalist Economic formation, p. 84.

لقد علق ماركس على وجهه النظر التى سيطرت فى العالم القديم، فعلى الرغم من وجود اغتراب فى مفاهيم القومية، الدينى أو السياسى ونظرة العالم- تلك التى إحتلت مكانا واسعاً فى المقارنات بينها وبين المجتمع البرجوازى حينما وضع نهاية لتبعية الإنتاج وتراكم الثروة. لقد أضاف ماركس فى هذا الصدد، أنه حينما كانت البرجوازية تسعى إلى أجتذاب الثروة بأى طريقة، فإنها لم تسع إلي تلبية الاحتياجات، أو وضع جديدة للسيطرة.. الخ، أو حتى إنتاج التغيير العام.

Ibid pp. 84. 84 - 5.

39 - Sw, vol. 2, p. 299.

40 - Cap. vol. 3, p. 582.

41 - Pre - capitalist Economic formation, p. 70

٤٢ – لقد أشار ماركس في أحد المواضع الخاصة إلي النظام المتبع فى أوروبا وخاصة

في روما، تلك التي أخذت شكلين مختلفين في تعديل كل منهما أنظر:

A contribution to the critique of political Economy (chicago, 1904), p. 288.

43 - Pre - capital Economic formations, pp. 144 - 5.

44 - GI, p. 35.

45 - Ew, p. 115.

٤٦ - لقد علق ماركس علي تيري في تأثير المراحل الأولى للرأسمالية على ظهور استقلال الكوميونات الحضرية، أنظر رسالة ماركس إلي أنجلز في يوليو ١٨٥٤، رسائل مختارة، لندن، ١٩٣٤، صـ ٧٢.

Maurice Dobb, studies in the Development of capitalism (London, 1963), p. 42.

٤٧ - ناقش دوب العوامل الأوليه التي ساهمت في تحليل النظام الاقطاعي، وأفقدته قدرته كنظام إنتاجي، والتي في الوقت نفسه ساهمت في نمو حاجات الطبقة الحاكمة للداخل، أنظر:

paul M. sweezy, The transition from feudalism to capitalism (London, 1954).

٤٨ - إن الظواهر التي أتى بها أنجلز لكي يلفت الانتباه عن نمو القنانة في الجزء الشرقي من أوروبا في يمنتصف القرن الخامس عشر، يمكن الرجوع إليها في:

الرسائل إلي ماركس، ديسمبر ١٨٨٢، رسائل متبادلة مختارة، ص ص ٤٠٧ - ٤٠٨.

٤٩ – يذكر ماركس، أن بدايات تطور نمط الإنتاج الرأسمالى، تأتى من إيطاليا، حينما تحلل النظام الاقطاعى، وأخذ يحل مكانه فى كل مكان، أنظر:

Cap, vol. I, p. 716.

50 - Cal, vol. I, p. 358.

٥١ – إن الحالة الدائمة التى تميل إلى الإشارة بها إلى مفهوم التراكم البدائى، هى الحالة التى زشار إليها سويزى فى كتابه المشار إليه خاصة فى صـ ١٧.

52 - Cap, vol. I pp. 718 ff.

53 - Cap, I pp. 718, 721 and 734, we, vol. 23, pp. 746, 748 and 762 .

54 - Cap. vol. I p. 737.

55 - Cap, vol, I, p. 727.

56 - CM, p. 133, GI, p. 73.

57 - Cap, vol. I, p 751.

58 - Pre - Capitalist Econmic formation, p. 116.

59 - Ibid, p. 116.

60 - Cap, vol. I, p. 751.

61 - Cap, vol. 3, p. 329.

62 - Cap. vol. I, p. 733, we vol. 23, p.761.

٦٣ – خطاب إلى أنيكوف، تعليق على فقر الفلسفة، ص ١٥٦.

٦٤ – لقد استخدم انجلز هذا المصطلح قبل ماركس، أنظر، حال الطبقة العاملة فى أنجلز فى عام ١٨٤٤، اكسفورد، ١٩٦٨، ص ص ٩ – ٢٦.

هناك بعض النقاشات لأصل مفهوم الثورة الصناعية، أنظر: موريس دوب، ص ٢٥٨.

٣ – مراجع علاقات الإنتاج والتركيب الطبقى

1 - GI, p. 31.

2 -

3 - EW, p. 147

٤ – يستخدم دوماً المصطلح Produktions vernaltinsse الذى أستخدمه ماركس بمعنيين فى الأنجليزية، أو أنه يشير إلى كل من ظروف وعلاقات الإنتاج، وحول إستخدام مصطلح علاقات الإنتاج فى الكتابات الماركسيه أنظر:

Louis althusser et al, lire le capital (paris, 1967), vol. 2, pp. 149 - 59.

5 - Sw, vol. I, p. 89.

6 - GI, p. 51.

7 - Gru, p. 22.

٨ – أنظر:

W. Wesolowski, Marx's theory of class domination: An attempt at systematisation, in: nicholas Lobkowicz: Marx and western world (Noter Dame, 1967) pp. 54 - 5.

وحول مشاكل Herrshaft فى كتابات فيبر، أنظر أسفل ص ١٥٦.

٩ – لا يوجد صدق حقيقى فى اكتشاف الوجود الفعلى للطبقات، فى المجتمع الحديث، أو حتى الصراع الدائر بينهما، أنظر الخطاب الموجه إلى:

Weydemeyer, March 1852, Selected correspon dence, p. 57.

وأيضاً :

Stamishlaw ossowski, class and class structure in the social consciousness, London, 1963, pp. 69 - 88.

١٠- يقع الجزء الخاص بالطبقات الاجتماعية فى نهاية المجلد الثالث من رأس المال الذى قام بتحريره انجلز أنظر:

Cap, vol. 3, pp. - 862 - 3.

11 - Grue, 717.

12 - Ralf Dahrendorf, class and class conflict in an Industrial society (stanford, 1965), pp. 18 - 27.

13 - Sw, vol. I, p. 334.

14 - GI, p. 69.

15 - Donald Hodges, the Intermediate classes, in Marxian theory, Social Reseurch, vol. 28, 1961, pp. 241 - 52.

16 - SW, vol. 1, p. 217.

17 - Cap, vol. 3, pp. 376 ff.

لقد أشار ماركس أيضاً إلي أن العلماء والمحامين والأطباء.. الخ، يعتبرون المتحدثين الرسميين والايديولوچيين للطبقات. أنظر:

Sw, vol. I, p. 140

18 - Sw, vol. I, p. 155.

19 - CM, p. 132.

20 - Gru, p. 735.

21 - Sw, vol. I, p. 334.

22 - CM, p. 135.

23 - Gl, p. 79.

24 - Gl, p. 79.

25 - We, vol. 11, p. 95.

٢٦ – هناك معالجة لفيبر حول هذه القضايا، أنظر:

Es, vol. 2,

وأنظر أيضاً دوركايم.

DL, pp. 142ff

27 - Gl, p. 61, we, vol. 3, p. 46.

28 - Sw, vol. I, p. 363.

أنظر أيضاً أسفل صفحات ٢٠٨ – ٣٢٣ وما بعدها، وللمزيد حول معالجة هذا الموضوع أنظر:

Relation to weber and Durkheim

29 - Gl, p. 42

30 - Gl, p. 64, we, vol. 3, p. 46.

31 - Sw, vol. I, p. 363.

32 - Gl, pp. 472 - 3.

33 - Jhon Plammetaz, Man and society (London, 1968), Vol. 2, pp. 279 - 93.

34 - Gl, p. 473, we, vol.3, p.405

وأنظر أيضاً :

Karl Korsch, Marxismus and Philosophie, (Leipzig,1930), pp. 55 - 67.

35 - Gru, p. 7

هذه بالطبع تكون أساسية فى تحول وجهات النظر الهيجلية. لقد لاحظ لوكاش أن آراء ماركس فى الوقت الحاضر لن تكون صحيحة الفهم خاصة فى الأوقات والتاريخ والسالف أنظر:

Der Junge hegel, p. 130.

36 - GI, p. 52.

37 - GI, p. 63, we, vol. 3, p. 48.

38 - GM, p. 132.

39 - GI, p.62.

40 - Cap, vol. 3, pp. 773 - 4, we, vol. 25, p. 801.

41 - GI, p. 63, we vol. 3, p. 48.

42 - CM, p. 147.

٤ - مراجع تطور الرأسمالية:

١ - ينبغى أن نشير هنا إلي أن كتاب ماركس المعنون برأس المال يتكون من ثلاثة مجلدات، المجلد الأول لرأس المال وقد نشر إبان حياة ماركس، أما المجلدين الآخرين، فقد قام انجلز بتحريرهما ونشرهما فى عام ١٨٨٥ و ١٨٩٤ على التوالى. لقد تحدث ماركس فى مقدمة الجزء الأول عن مشروع المجلد الرابع، والذى سوف يركز بصورة أساسية علي تاريخ النظرية، وقد قدم كاوتسكى مجموعة من الملاحظات علي هذا العمل بين عامى ١٩٠٥، ١٩١٠، وهناك بعض الأجزاء التى ترجمت إلي الأنجليزية مثل نظرية فائض القيمة

التى قام بتحريرها بونر وبيرنز (لندن – ١٩٥١)، أما الجزئين الآخرين، فقد تم ترجمتهما إلى الأنجليزية وظهرا فى الأسواق فى عامى ١٩٦٤ و ١٩٦٩ علي التوالى.

2 - Contribution to th critique of political Economy, p. 20.

٣ – حينما تكلم ماركس عن القيمة، فقد جاء بها أهلية، لذا نجده سماها بالقيمة المتغيرة.

٤ – ولحساب مقدار النمو فى نظرية قيمة العمل، يمكن الرجوع إلى:

Ronald L. Meek, Studies in the Labor theory of value, (London, 1956).

5 - Cap, vol.I, p. 47, we, vol. 23, p. 61.

6 - Contribution to the critique of politicol Economy, p. 299.

٧ – إن العمالة الماهرة أيضاً تكون مصدراً للصعوبة، فحينما تكون كل العمالة الماهرة قادرة علي تقليل وحدة الوقت، أو تبسيط العمل، أن المهارة تفسر بوضوح نتيجة فترات التوريد الحقيقية ، ولكى نحول العمالة الماهرة إلى عماله بسيطة، فلابد أن نحدد من كمية العمل. إن وجهه نظر ماركس، أن الرأسمالية فى آخر الأمر تسعى إلي إيجاد العمال الماهرين، وذلك من خلال تقدم التكنولوجيا، أنظر:

Paul M. Sweezy, The Theory of Capitalism Development (new yourk, 1954), pp. 42 - 4.

8 - Cap, vol. I, pp. 50.

9 - Sw, vol. I, pp. 84.

10- Cap, vol. 3, pp. 181 - 95.

وأنظر أيضاً :

Meek, p. 179.

11- Cap. vol. 3, p. 191.

١٢ – هذه العبارة أعطيت تبسيطاً لنموذج ماركس فى العماله، ذلك الذى أتى فى الجزء الأول من رأس المال، فى الواقع الحقيقى، هناك إعتبارات متعددة بين القيمة والسعر.

13 - Cap, vol. I p. 166.

14 - Cap, Vol. 3., p. 47.

15 - Cap. Vol. I, p. 209.

16 - Cal. vol. 3, p. 47.

17 - Cal. , vol. I, p. 209.

١٨ – يفترض ماركس عدم وجود ريع للأشياء المدفوعة من خلال الرأسمالية إلي ملاك الأرض، وفى ذلك يدفع أن ملكية الأرض تأخذ = ٥، ويتحرك ماركس نحو المشاكل الأساسية فى الجزء الثالث من مجلد رأس المال.

١٩ – حول العلاقة بين القيمة والسعر، والانتقادات التى وجهها للاقتصاد الماركسى، راجع:

Paul sweezy, Bonm- Bawerk's criticism of Marx (Newyourk, 1949).

وهناك مناقشتان حديثتان للاقتصاد الماركسى نجدها فى:

Murray wolfson, A Reappraisal of Marxiam Economics (Newyourk, 1964),

وأيضاً :

Fred M. Gottheil, Marx's Economic prdictions (Evan Ston, 1966).

20 - Cap, vol. 3, p. 192, we, vol. 25, p. 206.

21 - Gru, p. 75.

22 - Cap. vol. 3, p. 251.

٢٣ – حول نظريات فائض القيمة أنظر الكتاب الذى حرراه كل من:

Bonner and Burns, pp. 37-91.

٢٤ – هذه لم تكن فقط نظام فى تفسير الأسواق ولكن هناك نظام أساس رسمى لتشغيل الأسواق خارج وعى الناس، وذلك من خلال التنظيم الذى وضعه أدم سميث، من خلال عبارته الشهيرة: «اليد الخفية».

25, Cap. vol. 3, p. 252.

وأنظر أيضاً ملاحظة ماركس حول التناقض بين مكانه العمال كمنتجين ومكانتهم كمستهلكين والتى أوردها فى:

Cap, vol. 2, p. 316.

لقد أعترض ماركس على التبسيط المخل لنظريات الاستهلاك، أنظر فى ذلك ملاحظة علي روبرتس التى جاء بها فى:

Cap, vol. 2, pp. 410 - 11.

26 - cap. vol. 3, p. 224.

27 - Cap, vol. 2, pp. 75 - 7.

28 - cap. vol. 3, p. 245, we vol. 25, p. 260.

29 - CM, p. 33, we, vol. 4, pp. 467 - 8.

ويعد ذلك أقرب ما جاء به فى Gru ص ٦٣٦.

30 - cap. vol. 2, p. 411.

٣١ – تعتبر هذه التحليل من التحليلات التى وردت فى المجلد الأول من رأس المال والتى جاء بصدد توضيح مثال القيمة.

32- cap. vol. I, p. 632.

٣٣ – لا ينبغى أن ننكر حقيقة التحولات فى المستويات المعيشية للغالبيه العظمى من العمال، تلك التى تطورت عما كان سائد بشكل ملحوظ فى المجتمعات الأوروبية الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، قبل قرن من السنين. أن تلك الحقيقة تعد من النقاط النظرية الهامة، التى يمكن الاستناد عليها فى مختلف أوجه النقد، ووفقاً لماركس، فإن قدرته النظرية، تتضح فى انه يرى أن الربح يميل إلى الأنحدار حينما يحدث أن معدلات فائض القيمة تظل كما هى، وأن نمو الإنتاجية لا يطرأ عليها زيادة ملحوظة بسبب الزيادة فى الأجر الحقيقى للعمل. لقد ناقش روبنسون ذلك، ويرى أن ماركس كان يستطيع أن يوضح النقص فى معدلات الربح من خلال التخلى عن مناقشة الربح الحقيقى والاتجاه إلى مناقشة الربح الثابت، أنظر فى ذلك:

Joan Robinson, An Essay on Marxian Economics (London 1966), p. 36.

٣٤ – أنظر الملاحظة الخاصة رقم ٣٥.

٣٥ – لقد وضع ماركس ملاحظة حول ذلك، إذ يرى أنه حتى فى إطار ظروف توسع الرأسمالية، فإن موقفها كان إيجابياً من الطبقة العاملة، حيث ازدادت معدلات الأجور بشكل يتوازى مع معدلات الربح، وحتى المستويات المعيشيه للعمال، أثناء فترة الكساد العالمى، كانت الطبقة الرأسمالية تنمو بطريقة متساوية وتحافظ علي الاختلاف، أنظر:

Sw, vol. I, pp. 94 - 8.

36 - Cap, vol. p.645, we vol. 23, p. 674.

37 - Cap. vol. I. p. 644.

إن الأعباء الإضافية التى تفرضها الرأسمالية علي القوة العاملة والحفاظ على جزء كجيش احتياطى، سوف يدخلها فى إطار العوز والفقر الشديد، يمكن النظر فى ذلك فى:

Theories of surplus value, (ed.) Bomnerand Burns, p. 675.

38 - Cap, vol. 1, p. 645, we, vol. 23, P. 675.

39 - Cap, vol. 1, p. 625.

40 - Cap, vol. 1, p.262.

41 - Cap, vol. 3, p. 593.

42 - Cap, vol. 3, p. 429.

٤٣ - من حيث الشكل، فإن الارستقراطية المالية الجديدة، تكون ذات شكل طفيلى جديد تعمل على تطوير عمليات المضاربة بشكل مباشر، وخداع كل النسق بالاشتراك فى عمليات التقدم والنمو، إن الإنتاج الخاص سيكون بدون أيه سيطرة من الملكية الخاصة، أنظر:

Cap, vol. 3, p. 429.

44 - George Lukács, Gescluchte and Klassenbe wusstsein (Ber line, 1932), pp. 229 ff.

45 - Sw, vol. 2, p. 23.

46 - Avineri, pp. 220 - 39.

إنه مهما تكون الأخطاء فى التمثيل، فإنه أيضاً هناك دقة فيما وضعه أفنيرى، لقد ناقش ماركس مبكراً عملية التجارة البسيطة التى عالجها مؤخراً كمرحلة إنتقالية فى المجتمع البرجوازى. إن مناقشة ماركس لعملية الانتقال المتوقع، خلال المجتمع الشيوعى التام الذى

يتماثل مع شكل وخصائص المراحل الأولى للنظرية الاشتراكية، إن الشيوعية التامة لم تكن فقط نظرية لأنتقال المراحل.

47 - Sw, vol. 2, p. 23.

48 - Sw, vol. 2, p. 24.

49 - Ew, p. 153.

50 - Sw, vol. 2, p. 32.

51 - CM, p. 160, we, vol. 4, p. 481.

52 - Sw, vol. 1, pp. 519 - 20.

٥٣ - أنظر حول معالجة دوركايم لهذا الموضوع فى : Soc, pp. 52 ff

54 - Cap. vol. 1, 488.

55 - GI, p. 45, we, vol. 3, p. 33.

56 - Gru, p. 592.

وأنظر أيضاً:

Povert of photosophy, p. 121.

57 - Ew, p. 155.

58 - CM, p. 135.

59 - Gru, pp. 138 - 41.

هناك ملاحظة لارنست مانول مؤداها، أن الانتاج الجماعى فى النظام الرأسمالى سوف يكون أعظم أهمية وتأثير فى تعميم وسياسة نمط الانتاج الرأسمالى. فى ذلك راجع:

Ernest Mondel, Marxist Economic theory (London, 1968) vol. 1, p. 170.

60 - Gru, p. 440.

مـــراجـــع الجـــزء الثـانـــى

دوركـــــــــــــايم

١ - أعمال دوركايم المبكرة

١ - هذا الحكم لا يمكن إعتباره حكماً شاملاً، لأنه فيما بعد- خاصة بعد الحرب العالمية الأولى- إعاد النظر فيه أنظر:

L' Allemagne au. dessus de tout, paris, 1915.

٢ - أنظر:

Alvin W. Gouldner, Introduction, pp. 13 - 18.

٣ - هناك الكثير من المصادر المتصلة بفكر دوركايم التى تتصل مباشرة بهذا العمل. إن تأثير الألمان والأنجليز يتضح بجلاء فى كانت الذى تشير له فى أسفل النص، إن تأثير دوركايم بالمفكرين الألمان كان هامشياً إلى حد بعيد، فى الوقت الذى يتضح فيه تأثير المفكرين الأنجليز، بشكل كبير، ولعل أبرز مثال على ذلك هربرت سبنسر الذى يتضح آثاره فى كتاباته عن الانثرولوچيين الأنجليزيه أمثال فريزر وتايلور وروبرتسون سميث.

٤ - يمكن الرجوع إلى فكرة أصل الأنواع إلى ماركس وأنجلز الذين أعطوا معنى عاماً، وقدموا بطريقة مباشرة تفسيرهم للتنمية الاجتماعية، لقد كتب ماركس فى مقدمة الجزء الأول من كتابة رأس المال إهداء إلى داروين.

٥ - أنظر مراجعة دوركايم للأعمال:

Albert Schaffle's, Bau und Leben des Socialen Korpers (2 nd. ed),

- وأنظر أيضاً مقالتى حول:

Durkheim as a review critic, sociological Review, vol. 18, 1970, pp. 171- 196.

٦ – مراجع : شافل، المرجع السابق، ص ٨٥.

٧ – المرجع نفسه، ص ٨٤.

٨ – المرجع نفسه، ص ٨٧.

٩ – المرجع نفسه، ص ٩٩..

١٠– أحرى بى أن أشير هنا إلى أننى سوف استخدم عبارة دوركايم بالوعى الجمعى، الذى فى عرفها بشكل خاص فى مصطلحاتة المتداخله مع المصطلح الانجليزى لكلمة «الوعى».

١١ – راجع شافل، ص ٩٢.

يمكن لنا الوقوف على نقد دوركايم لشافل الذى إرتد فى بعض الأحيان عن المثاليه.

12 - Durkheim : review of Gumplovicz: Grundriss der soziologie, P.R. vol. 20, 1885, p.627.

13 - "La Science positivė de la Moral en Auenagne, RP, Vol. 24, 1887, pp. 33 - 58.

١٤ – دائماً ما يستخدم دوركايم مفهوم «الأخلاق» بطريقة غامضة، لذا فإننا فى هذا الصدد سوف نحاول نقل هذا المفهوم وفقاً للسياق والاقتباس عن دوركايم.

١٥ – تقوم هذه الصورة بطريقة مباشرة بالارتباط بين كتابات دوركايم وماكس فيبر.

16 - Science positive de la Morale, part !, p. 37.

١٧ – أن الأساس الذى نستند إليه فى معرفة دوركايم هو «رينوفييه» الذى استخدم دوركايم كتاباته بصورة متكررة راجع.

(Siman Eeploige: Le confit de la Moral et de la Sociologie, As, vol. 12, 1909 - 12, p. 326).

18 - Science positive de la morle, part 1, p. 38.

19 - DI, p. 215.

20 - Science positive, op. cit, p, 40

٢١ - المرجع نفسه، ص ٤١١.

٢٢ - المرجع نفسه، الجزء الثالث، ص ٢٦٧.

٢٣ - المرجع نفسه، ص ١٢٠.

٢٤ - حول وجهه نظر دوركايم الأولى عن الدين أنظر:

Guyau's, L'irreligion de l'avenir, R.P. vol. 23, 1887, pp. 299 - 311.

٢٥ - من المهم أن نشدد على هذه النقطة، لأن معظم التفسيرات الثانوية تركز بصورة مشددة على التغيرات التى يفترض أن تحدث في الفكر الدوركايمى علي مجرى كتاباته. إن معظم التحليلات المؤثرة فى ذلك، هو من النوع الذى قدمه تالكون بارسونز فى كتابه.

Thestruct ure at Social Action, Glenco, 1949.

٢٦ - راجع:

Deplogoige, p. 326.

٢٧ - أنظر كتاب بارسونز، مرجع سابق، ص ص ٣٠٣ - ٣٠٧.

٢٨ - تظهر هذه بوضوح فى مناقشة دوركايم لجمبلوفيتش فى كتابه:

Grundriss der soziologieR.P. Vol. 20, 1885, pp. 627 - 634.

٢٩ - يمكن مراجعة أفكار توينز فى:

Gemeinschaft und Gesell schaft.

- والذى يتضح فيه كيف تسود التضامنات العضوية والجماعية فى المجتمعات البسيطة والمعقدة.

R.P.vol. 26, 1889, p. 421.

٣٠ - أنظر أول مقالة لدوركايم عن الانتحار فى :

R.P. vol. 26, 1888, pp. 446 - 447.

٣١ - بارسونز ، مرجع سابق، ص ص ٣٠٨ - ٣١٧.

٣٢ - أنظر:

Gouldner, pp. 28 - 29.

33 - DI, pp. 399 - 402.

34 - DI. p. 32. DTS, p. xxxvii.

- وأنظر أيضاً :

J.A. Barns, Durkheim'sDivision of Labourin Society, Man (New series), vol. 1, 1966, pp. 158.

35 - DI, p. 32, DIS, P.xxx vii.

36 - DI, p. 44, DTS, p. 6: ٣٧ - وأنظر

.E.S. Hayward, Solidarist syndicalism: Durhheim and Dufnit, Sociological Review, vol. 8, 1960.

Parts 1 and 2, pp. 17 - 36 and 185 - 202.

38 - DL, p. 65.

39 - DL, p. 89.

40 - DL. p. 179, DTS, pp. 154 - 155.

- لقد ركز دوركايم فى الطبعة التالية على تطور الدولة، الذى لم يكن ضرورياً فى مستوى تعميم العامة للمجتمع، لقد أوجد الصلة بين المجتمع البدائى وتطور الدولة، تلك التي

تتماثل مع مناقشة ماركس في الاستبداد الشرقى راجع:

41 - DL, p. 129, DTS, P.99.

٤٢ - هنا يكرر دوركايم نفس النقطة التى وضعها فى مقالته الأولى عن الانتحار أنظر الهامش (٣٢) ص ٧١.

43 - DL, p. 257.

44 - DL, p. 172, DTS, pp. 146 -7.

٤٥ - يبدو أن دوركايم إتخذ مصطلح الأنومى من Guyau أنظر الملاحظة رقم ٢٦ ص ٧٠، لقد إستخدم Guyau هذا المصطلح للإشارة إلى الاغتراب الدينى الذى يبدو فى عبارات دوركايم بأنه يتمثل فى عبادة الأفراد.

46 - DL, p. 377, DTS, p. 370.

٦ - تصورات دوركايم لمنهجية علم الاجتماع.

1 - Suicide et natalite, etude de statistique Morale, p. 447.

٢ - توضح بالفعل كل العلاقات الإحصائية بين الانتحار والظاهرة الاجتماعية. أن إستخدام دوركايم للانتحار كان يستند بالاساس علي الفكرين السابقين أنظر المقالة التى كتبتها حول:

The Suicide problem in French sociology, British Journal of sociology, vol. 16, 1965, pp. 3 - 18.

3 - Su, pp. 57 - 142.

المرجع نفسه، ص ص ١٦٠-١٦١. وفى ذلك يمكن أن نحتاط بأن دوركايم قد اعترف، أن ثمة إستثناء فى ذلك، وهو الخاص بالمجتمع الانجليزى الذى يحظى بمعدلات منخفضة عن

المجتمعات البرتستانتيه الأخرى،

٦ - المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

7 - Su, p. 258, Ls, p. 288

ولتطوير هذه الفكرة، يمكن أن نضع فى إعتبارنا النظرية السيكولوچية، أنظر تصنيفى للانتحار Archives europennes de sociology Vol. 7, 1966, pp. 276-9.

8 - Barclay Johnson, Durkheim's one cause of suicide, American sociological Riview, vol 30, 1965. pp. 875 - 86.

٩ - إستخدم دوركايم هذه النقطة فى الإشارة إلى أعماله أنظر:

10 - L' evolution pédagogique en framce, paris, 1969 Su, p. 304, Ls, p. 416

١١ - أقام دوركايم مستوى أدنى للأنومى، ذلك الذى يكون عناصره قوية فى المجتمعات التى تواجه تغيرات عنيفة. راجع:

Su, p. 364, Ls, p. 417.

12 - La sociologie en france au xixe siécle, Revue, vol. 13, 1900, p. 649.

13 - Su, p. 35.

١٤ - علق بارسونز على عملية الارتباك الابستمولوچى الذى استخدمه دوركايم خاصة فى استخدامه لمفهوم الحقيقة الاجتماعية كشىء مساو للظاهرة الاجتماعية: أنظر

parsons, pp. 41 - 42.

15 - RSM, p. 2.

١٦ – أنظر :

Harry Alpert, Emile Durhheim and his sociology, (Newyourk, 1939), pp. 135 - 137.

17 - Su, p. 320.

18 - R.SM, pp. 1ff.

19 - RSM, p. 3.

فى إستخدامه لهذا المحك، فإن دوركايم يتحرك فى إتجاه فيبر الذى استخدم السلوك المعتاد، ولكن ليس المعيارى الذى يتغاضى أو يقع عن حدود علم الاجتماع، راجع:

RSM, p. 2, p.4.

20 - Raymond Aron, Main currents in sociological thought, (London, 1967), vol. 2, pp. 63 - 64.

21 - RSM, p. 14.

٢٢ – يحذر دوركايم من مسألة الانفصال فى العلاقات التى تفترض وجود عوائق تمنع من استمرارية محاولة التفكير، أنظر:

Surle Totemisme, As, vol. 5, 1900 - 1, p. 89.

٢٣ – انظر التحليل الثاقب الذى قدمه روجر لاكومب فى :

La méthode sociologique de Durkheim, (paris 1926), pp. 67.

24 - RSM, pp. 35 - 36.

٢٥ – المرجع نفسه، ص ص ٨٩ – ٩٠.

٢٦ – المرجع نفسه، ص ص ٩٥ – ٩٦.

27 - Leo Strauss, Natural Right and History, Chicago, 1953), p. 41.

٢٨ - راجع النقد الذى وضعه فى:

Darkheim Replied to three of his early critics in the As, vol. 10, 1905, pp. 352 - 369

٢٩ - المرجع نفسه، ص ٦٧.

30 - RSM, p. 71.

٣٠ - وضع ماركس بعض النقاط التى تتشابه مع هذه النقطة، حينما ناقش خصائص الإبداع فى النشاط الإجرامى أنظر:

Theories of surplus value, (ed.), (Bonner and Burns), p. 376.

٧ - الفردية والاشتراكية والجماعات المهنية.

1 - Marcel Mauss: Introduction, to the first edition of soc, p. 32. Durkheim Reviews schaffle's Der Sozialismus in le programme economique de M. Schaffle Revue d'economie politique, vol. 2, 1888, pp. 3-7.

٣ - علق دوركايم فى أعماله الأولى على عدم حبه للنظام الاشتراكى، راجع:

Soc, p. 65.

4 - Soc, p. 68, Le Sociolisme (Paris, 1924), p. 44.

5 - Aox, pp. 54 - 5, Le Socialisme p. 25.

٦ - المرجع نفسه، ص ٧١ وص ٧٠، ص ص ٤٨، ٤٧.

7 - Soc, p. 71.

٨ - المرجع نفسه ص ٥٧.

٩ - المرجع نفسه، ص ٦٠، ص٣٢.

١٠- المرجع نفسه ص ١٣.

11 - Pecm, p. 213.

12 - La famille conjugale, R.P. Vol. 91,

13 - Su, p. 255, LS, P. 284

14 - Decm, p. 43.

١٥ - المرجع نفسه ص ٤٥، وأيضاً:

16 - Leçons de sociologie (Paris, 1950), p. 55 Montesquieu and Rousseau, Ann Arbor, 1965, p. 33 and Passim.

١٧ - أنظر:

Durkheim's analysis of Treitschkes politike, in L' Allemagne au - dessas de tout, (Paris - 1915).

١٨ - وأنظر أيضاً :

Moral Education (Newyourk, 961), pp. 80 - 81 PECM, p. 85, Leçons de sociologie, 103.

20 - PECM, p. 94.

٢١ - ناقش دوركايم دور الجماعات المهنية فى:

La famille con Jugalé, Originally a lecture given first in 1892. (R.P. vol. 91, pp. 1 - 14).

٢٢ - أنظر المقدمة التى كتبها دوركايم للطبعة الثانية لكتاب تقسيم العمل، ص ١.

23 - La Famille Con jugale, p. 18.

24 - PECM, pp. 28 ff and103 - 104 - Su, p. 378 -382, DL, pp. 24 - 27.

٢٥ - وأنظر أيضاً :

Erik Allardt, Wmile Durkheim, Sein Beitrag zur Politischen, Soziologie, Kolner Zeitschrift fur Soziologie and sozialpsychologie, vol. 20, 1968, pp., 1 - 16.

٨ - الدين والنظام الأخلاقي:

D1- P. 169.

المرجع نفسه، صـ ٣٨٣.

٣ - أنظر مقدمة:

The As, vol. 2, 1897 - 8, in : Kurt - wolff Emile Durkheim et al., Essay, on Sociology and Philosophy (New yourk, 1964), pp. 352-353.

٤ - خطاب إلى محرر كتاب:

The Revue neo- aoci astique, p.613

٥ - بحث بارسونز كل كتابات دوركايم الذى هاجم فيها مشاكل النظام، والذى رأى فيها أن أتجاه دوركايم الاساس هو نسبة لأشكال التغير الذى طرأت على عمليات الاستقرار الاجتماعى. راجع.

Parsons, esp. pp. 300, 309 and 315- 316.

6 - Robert Bellah, Durkheim and History, in: Nisbet, Emile Durkheim, pp. 153 - 176.

٧ - أنظر مقدمة The As, 1897 - 1898, p.v.

وأيضاً الدراسة الأولى:

Gehlke, charles Elmer, Emile Durkheim's Contributios to Sociological theary (Newyourk, 1915) pp. 48.

٨ - أنظر:

Above, pp. 67 - 70

9 - Ef, p. 13, fE, p.1.

١٠ - المرجع نفسه، ص ٥٢، ص ٥٠.

١١ - المرجع نفسه، ص ٥٣.

١٢ - المرجع نفسه، ص ٦٢، ص ٦٥.

١٣ - المرجع نفسه، ص ١٩٥.

١٤ - المرجع نفسه، ص ١٩٥.

١٥ - المرجع نفسه، ص ١٤٠، ١٧٦.

١٦ - المرجع نفسه، ص ١٧٤.

١٧ - المرجع نفسه، ص ١٦٦، ص ٢٠١.

١٨ - المرجع نفسه، ص ١٧٩، ٢١٩.

١٩ - أن نمو المفهوم المجرد للمانا كقوة عامة، وفقاً لدوركايم، يأتى حينما يدمر نظام العشيرة النوعية، يمكن أن يناقش هذا المفهوم فى

20 - Henri hunert and Marcel Mauss, Theovie general de la Magie,

As, Vol. 7, 1902 pp. 1 - 146.

٢١ – المرجع نفسه، ص ٢٣٦، ص ٢٩٥.

22 - RSM, p. 110

23 - EF, P. 253.

24 - Sociology and philosophy, p. 94.

25 - Roger caollois, Man, play and Games, London, 1962).

26 - EF, 459.

27 - EF, p. 23.

28 - Moral Education, p. 10.

29 - Su, p. 360.

٣٠ – أنظر :

L'evol ution pedagogique, pp. 332 - 334 and 326 - 327.

31 - Dl, p. 171.

32 - Sociology and philesophy, p. 72.

33 - Education and sociology, (Gelnco, 1956), p. 90.

34 - Johan Hortan, the de- humanisation, British journal of sociology, vol. 15, 1964, pp. 283 - 300.

35 - Moral Education, p. 52.

مـراجـــع الجـــزء الثـــالـــث

٩ - ماكس فيبر: البروتستانتيه والرأسمالية

١ - راجع تعليق دوركايم علي زيميل فى:

As, vol. s, 1900, pp. 140 - 5.

لقد ناقش دوركايم أيضاً علم الأجتماع الرسمى عن زيميل فى :

Sociology and its scientific fild.

فى :

(النسخة الأصلية عام ١٩٠٠). Wolff, pp. 354 - 315

٢ - أنظر أيضاً المرجع السابق، ص ص ٦٦ - ٦٩.

3 - Edward A. Tiryakim : A problem for sociology of Knowledge : Archives Euro péennes de sociologie, vol. 7, 1966, pp. 330 - 336.

٤ - هذا الاقتباس من الخطاب المرسل إلى:

Gorge Davy, Reported in the latter's Emile Darkheim, Revue françise de sociologie, vol. 1, 1960, p. 10.

5 - Zur Geschichte der Handels gésellschaften in Mittelater, Gesam elte Aufsuto Zur sozial - and wirschafts geschicte (Tubingen, 1924), pp. 312 - 443.

6 - jugendbriefe, tubingen, p. 274.

7 - Gumther Roth, Introduction, Es, vol. I, pp. xxxxvi - xl.

٨ - راجع مقالة فيبر حول نمو الرأسمالية فى:

Sociology, vol. 4, 1970, pp. 300 - 301.

9 - Die Borse, p. 256 - 257.

10 - Die verhultnisse der Landarneiter... (Leipz 1892).

11 - Sozialen grund de untergangs der antiken Kulltur, pp. 291 - 290.

The Archiv fur soziolwissenschaft and sozial politik, vols. 20 - 21, 1905.

13 - PE, p. 35.

14 - PE, p. 60, Gar, vol. 1, p. 44.

١٥ - المرجع نفسه، صـ صـ ٥٢، ٣٦، صـ ٧٦ - ٧٨، ٢٠٢.

١٦ - أنظر:

Antiritisches Schlusswort, pp. 550 - 557.

١٠ - مقالات فيبر المنهجية:

1 - PE, P. 183.

2 - Kolner zeits chriff fun soziologie and sozialpsy crologie, vol. 11, 1959, pp. 573 - 630.

3 - GAW, pp. 9 ff.

4 - MSS, pp. 50 - 112.

٥ - المرجع نفسه، ص ٥٢.

6 - ES, Vol. 1, pp. 65 - 68 and 100 - 107.

7 - MSS, P. 54, GAW, P. 151.

8 - JMW, P. 121.

9 - MSS, p. 57.

١٠ – المرجع نفسه، ص ١٨٧.

١١ – المرجع نفسه، ص ١٨٠.

١٢ – المرجع نفسه، ص ـ ٩٢ – ٩٣.

١١ – العقلانية، وديانات العالم والرأسمالية الغربية.

1 - GAR, vol. 1, p. 237.

2 - FMN, pp. 267 - 268, GAr, vol. 1, P. 238.

3 - ES, vol. 2, pp. 399 - 634.

4 - Gertn and Mills, Introduction, to FMW, pp. 53 - 55.

5 - ES, vol. 2, p. 434.

٦ – المرجع نفسه، ص ٤٣٩.

7 - General Economic, History (New yourk, 1961), p. 265.

8 - Es, Vol. 2, p. 451.

9 - Ri, p. 12.

١٠ – المرجع نفسه ص ٢١٠.

11 - Ri, pp. 33 - 34, GAR, vol. 2, pp. 35 - 36.

12 - Rc, p. 13

١٣ – المرجع نفسه، ص ١٦

١٤ – المرجع نفسه، ص ١٥٣.

15 - EMW, p. 94.

16 - ES, vol. 1, p. 337.

17 - General Economic History, pp. 172 - 173, PE, pp. 22.

١٨ - حول علاقة فيبر بميشيلز، راجع:

Ginther Roth, the Social Democrats in imperial Germany

(Englewood clitts, 1963)pp. 249 - 257.

19 - ES, vol. 3, 990.

20 - FMW, p. 113.

21 - ES, vol. 1, p. 224.

٢٢ - المرجع نفسه، ص ٩٨٩.

23 - ES, vol. 1, pp. 85 - 86.

24 - EMW, p. 139.

25 - PE, p. 181.

مـــــراجـع الجــزء الرابـــع

الرأسمالية والاشتراكية والنظرية الاجتماعية

1 - Albert Salomon, German Sociology in: Georges Gurvitch and Wilbert E - Moore, teentieth century sociology (New yourk, 1945), p. 596.

2 - Marx Weber ana the develo pment of capitalism, pp. 289 - 310.

٣ - راجع الاقتباس الخاص بخطاب چورچ دافى، مرجع سابق، ص ١٠.

4 - Jramz Mehring, Karl Marx (Ann Arbor, 1962) p. 313.

5 - Arthur Mitz man, the Iron cage, An Historical Interpr etation of Max Weber, (New yourk, 1970),.

6 - Moore, Social origins of Dictatarship and Dema cracy (London, 1969), pp. 413 - 432.

7 - Lukass, Geschichte and Klass enbewusstein, p. 22.

8 - Marx ismm usstudien, vol. 1, p. 77 - 144.

9 - Gp. s, p. 23.

10 - Es, vol. 3, p. 1453.

11 - Gass, p. 409.

12 - Sombart and weher, Journal of political Economy vol. 36, 1928, pp. 641 - 661.

13 - MSS, p. 68, GAW, p. 166.

14 - MSS, p. 68.

١٥ – المرجع نفسه، ص ٤٥٦.

١٦ – المرجع نفسه، ص ٢٣١.

17 - Gass, p. 450.

18 - FMW, p. 153.

19 - EW, pp. 44 - 45, CM, pp. 167 - 170.

20 - SW, vol. I, p. 125.

٢١ – المرجع نفسه، ص ٩٥ – ٩٧.

٢٢ – المرجع نفسه، ص ٢٣١.